انا مدینة العلم و علی بابہا
OSMANIA UNIVERSITY
جامعۂ عثمانیہ
مقدمۂ نفسیات مقابلہ

سلسلۂ نصابیات جامعۂ عثمانیہ

مقدمۂ نفسیات مقابلہ

تصنیف

سی لائڈ مارگن ایل ایل۔ ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتضد ولی الرحمٰن صاحب ایم۔ اے
مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

سنہ ۱۳۵۰ھ م سنہ ۱۳۴۰ف م سنہ ۱۹۳۱ع

دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین نفسیات تقابلہ

دیباچہ مترجم

پروفیسر ولیم میگڈوگل کی کتاب "انٹروڈکشن ٹو کمپیریٹو سائیکالوجی" کا ترجمہ بنام "مقدمہ نفسیات متقابلہ" اس وقت قارئین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا تو "سورج کو چراغ" دکھانے سے بھی بدتر ہے۔ پروفیسر موصوف خود زمانہ حال کے مشاہیر اساتذۂ نفسیات میں سے ہیں۔ لہذا اس کا ہر لفظ بجائے خود مستند ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ قارئین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف رائے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جایا کرتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی اس دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس سے مستثنیٰ ہے) مصنف کے الفاظ کی پابندی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے، کہ اس پابندی سے اردو کے گلے پر چھری پھر رہی ہے، وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں بدل دی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے، جو مثالیں مصنف نے دی ہیں، ان میں سے بعض تو

اردو میں منتقل ہو کر کمخواب میں ٹاٹ کا پیوند بن جاتیں" اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی قارئین کو بعض ایسی ملیں گی، جن میں یہ صفات موجود ہوں گی، یہ اس وجہ سے کہ ان کا بدلنا نہ مناسب معلوم ہوا، نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے، کہ میں نے چند ذیلی حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے، یہ اس بناء پر کہ یہ حوالہ جات چنداں اہم نہ تھے۔

اس کتاب کے نفس مضمون کی تمام خوبیاں مصنف کی اعلیٰ قابلیت کا ادنیٰ نمونہ ہیں، اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان خوبیوں پر کہیں پردہ پڑا ہے، یا ان کی صورت مسخ ہوئی ہے، تو اس کا تمام عذاب مترجم کی گردن پر ہے، اور وہی اس کا جواب دہ ہے۔ لیکن اگر قارئین اس پردہ کو چاک کر کے عروس مضامین کے جمال روح پرور کے نظارے میں کامیاب ہو گئے، تو مجھے یقین ہے، کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس نظارے کی جویا اور متمنی رہیں گی۔

در مجلسے کہ عارض او بے نقاب شد　　　　از بس گداخت آئینہ یک قطرہ آب شد

مترجم

دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکزی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات پر بحث کرنا ہے، کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد، جو اگرچہ ماتحتی ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جزو ہے، یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقام کو معلوم کیا جائے، نفسی ارتقا کو طبیعی اور حیاتیاتی ارتقا سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے، اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے، جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

دراصل میرا قصد یہ تھا، کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین کے نتائج سے کروں، جو اس تحقیق میں مصروف ہیں۔ لیکن مجھے معلوم ہوا، کہ اول تو اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ کی بو آنے لگے گی، جس سے میں بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا، کہ اس کی وجہ سے اس موضوع کے سہل ترین طریق توضیح میں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے اصلی قصد کو ترک کر دیا، اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلاواسطہ طریقہ اختیار کیا۔

لیکن تاہم اپنے متقدمین اور معاصرین کی شکر گزاری مجھ پر واجب ہے۔ جو حضرات اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کر لیں گے، کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ کہاں تک

اوروں کی کہی ہوئی باتیں ہیں، اور کہاں تک میں نے اپنے علم کی وسعت، یا موجودہ
علم میں فصاحت اور صحت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک سکرٹری
سمجھیں، جس نے نہایت احتیاط سے اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے، جو
اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہوگا کہ میں مسٹر ہربرٹ[۱]
اسپنسر کا ممنون احسان ہوں، کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔
اضافات کو انہوں نے "عارضی احساسات، جو شعور کے انتقالات کے ساتھ ہوتے ہیں"
کہا ہے۔ جو بحث کہ "ادراک اضافات" پر میں نے کی ہے، اس کے جراثیم اسپنسر کے اس
بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر[۲] جیمس کا بھی میں مرہون منت ہوں، کہ موج
شعور کا تخیل میں نے اسی سے لیا ہے۔ پروفیسر رومینس[۳] سے میں نے بہت کچھ
اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سپاس گزاری بھی لازمی ہے۔ پروفیسر[۴] میورٹ
کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے ایسی ملیں، جن سے مجھے کلی اتفاق ہے، اگرچہ بہت سی
باتیں ایسی بھی ملیں، جن سے میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کی منت گزاری بھی واجبی ہے۔
میں نے اس تصنیف کے متن میں نوزائیدہ مرغی اور بطخ کے بچوں پر بعض
اختبارات و مشاہدات بیان کیے ہیں۔ ان میں سے بعض فورٹ نائٹلی ریویو[۵]
(اگست ۱۸۹۳ء) اور نیچرل سائنس[۶] (مارچ ۱۸۹۴ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی
قسم کے مشاہدات دیگر مشاہدین نے بھی کیے ہیں چنانچہ ڈگلس سپیلڈنگ[۷] اور
پروفیسر آئیمر[۸] جن نتائج پر پہنچے ہیں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے۔ میں نے اپنی تصنیف حیات حیوانی[۹]

---

۱ Mr. Herbert Spencer — ۸ Prof. Eimer

۲ Prof. James. — ۹ Animal Life and Intelligence

۳ Prof. Romanes

۴ Prof. Mivart

۵ Fortnightly Review

۶ Natural Science

۷ Douglas Spalding

اور عقل میں بھی ان میں سے چند بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی
دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر مان جونس[1] کا ایک خط موصول ہوا، جس میں اس نے
اطلاع دی تھی، کہ اس کے اختبارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔
اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو بنظر اشتباہ دیکھتا ہے، جو فلسفی کے چوزے
کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے
کہ قیل مرغ کے بچے میں، ذاتی تجربے سے قبل باز کی آواز کا جبلی علم اس کے نزدیک
ایک ناجائز افتراض ہے۔ لہٰذا میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس
وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں تلازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے
نتائج بحیثیت مجموعی مان جونس کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہٰذا ان مشاہدات
و اختبارات کی حد تک قارئین سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں،
کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں، جو متقدمین نے کئے تھے، یا یہ کہ بعض کے
نتائج بعض لحاظ سے ان نتائج سے مختلف ہیں، جن پر سپیلڈنگ اور پروفیسر
آئیمر پہونچے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائید میں ہیں، جن سے مان جونس نے
مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جبلت کے متعلق پروفیسر
والیس[2] اور ہڈسن[3] کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور باحتیاط مشاہدہ عقل حیوانی
کے متعلق استنتاج کی محفوظ ترین بنا ہے۔ میں نے اس رسالے میں اس طریقے کے
جو مشاہدات بیان کئے ہیں جن سے کتے عمودی ڈنڈوں کے درمیان سے لکڑی
نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعوی کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس
مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کر دینا چاہئے کہ روزنامہ نگاروں مس ایم اِی گارنن[4]
ولیمز اور کوئیڈا[5] نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

---

[1] Mr. Mann Jones.

[2] Prof Wallace

[3] Prof. Hudson

[4] Miss. M. E. Garnons Williams

[5] "Quida"

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص شکل کو بغیر سوچے حل کر دیتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے اُن نتائج کا ابطال ہوتا ہے، جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ جن حضرات کو خوش قسمتی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا تماشا دیکھنے کا موقع ملا ہے، ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ لینے ہی پر اکتفا نہ کریں، بلکہ ان کی اصلی ماہیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنا بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریری بیان اگرچہ بہت دلچسپ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت اہم ہوتے ہیں۔

انسان کے نفسی اعمال کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے، مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی اصلی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے، یا ان پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ تمام نفسیات نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے، اور یہ کہ اگر اس سے سائنٹفک نتائج نکالنے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے۔ لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسی کہ حیاتیات، یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہوگا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی اصطلاح کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ معلوم ہوگا، کہ بعض اصطلاحات، مثلاً "ادراک" "تصور" "وقوف"، مروجہ معنوں سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں۔ بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہ میں نے ان کو اپنی ایک پہلی تصنیف میں استعمال کیا ہے۔ اس معاملے میں میں تنقید کا امیدوار ہوں۔ ایک اور تصنیف "نفسیات برائے اساتذہ" (جو زیر طبع ہے) میں میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن حضرات کو اس سے شغف ہے، وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق دوستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں سپاس گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونس خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات کے جو مشاہدے اس نے کئے ہیں، ان میں سے بعض کو سپنسر نے "علالت" پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونس نے ازراہ کرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہونچائی ہیں، جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس نے بے دریغ ان معلومات کو استعمال کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے منجملہ اور وجوہ کے، ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے امید ہے کہ مان جونس کو عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جا سکتی ہے، اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتراف کرنا ہے، کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک اور نامہ نگار، جس نے بہت مفید تنقید کی، وہ مسٹر ایچ، بی[1]، میڈلیکاٹ ہے۔ اوراق مابعد سے اگر معلوم ہو، کہ میں اس کے اس عقیدے سے متفق نہیں ہو سکتا، جو اس نے ایک رسالہ "انسان میں ذہن[2] کا ارتقا" میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں، کہ میں اس کا شکرگزار ہوں، کہ اس نے خط و کتابت میں اس عقیدے کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر نارمن[3] وائلڈ اور مسٹر سڈنی[4] ایچ رنیلڈز، اپنے بھائی ڈاکٹر لیولن[5] مارگن اور مس[6] ایش کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے مسودے کو پڑھنے، یا پروف کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

---

[1] H. B. Medlicot

[2] "Evolution of Mind in Man"

[3] Mr. Norman Wyld

[4] Mr. Sidney H. Reyolds

[5] Dr. Llewellyn Morgan

[6] Miss Ashe

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہونچائی۔

آخر میں فورٹ نائٹلی ریویو، مونسٹ[1]، نیو ورلڈ[2] اور نیچرل سائنس، کے مدیرین و ناشرین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استعمال کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شایع ہوئے تھے۔

دو برس کے مزید مشاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے بعض حصے نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ منجملہ اور باتوں کے میری ایک خواہش یہ ہے، کہ میں "ادراک" کی اصطلاح کے معنوں کے لحاظ سے زمانۂ حال کے مشاہیر اساتذہ نفسیات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سوائے ان تغیرات کے، جو بہت ہی ضروری ہیں، کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے چند اضافہ جات و تصحیحات کے علاوہ میں نے ان تغیرات کو "تصوری فکر" کے باب کے آخری حصے کو دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر مکمل نظر ثانی کرنے تک محدود رکھا ہے، جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں، جہاں تک گنجایش ممکن تھی میں نے اس نظر ثانی میں جدید مشاہدات کے نتائج کی طرف توجہ دلائی ہے۔

سی لائڈ مارگن

---

[1] The Monist

[2] The New World

مقدمہ از مصنف

نفسیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالصۃً تجربی نقطۂ نظر اختیار کرنا، اور فلسفۂ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفسیات مقابلہ (جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق، کا تخیل متعارف ہوتا ہے) پر غور و خوض میں یہ طریق عمل نہ ممکن ہے، نہ مناسب۔
اگر میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت[1] کی ان تمام صورتوں کی توضیح کروں جن کا میں قائل ہوں، تو آیندہ اوراق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واضح طور پر بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں واحدی نظریۂ علم[2] کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت[3] ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل ہستی رکھنے والے، اور قائم بالذات

---

[1] Monism

[2] Monistic theory of knowledge

[3] Dualism

عالم خارجی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے مسئلۂ علم یہ ہے، کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور
ماسوی ذات، میں تعلق کس طرح پیدا کیا جا سکتا ہے۔ واحدی نظریۂ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور
ماسوی ذات کو دو قائم بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے
علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہٰذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطۂ آغاز
مقرر کرکے دعویٰ کرتا ہے، کہ تفلسف سے قبل نہ ذات ہوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک
عام عملی تجربہ کا محض ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ جب بچہ مٹھائی دیکھتا ہے، یا جب کتے کی نظر بلی پر پڑتی
ہے، تو یہ سادہ اور بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے، جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کم و بیش
قوی و شدید حرکت صادر ہو۔ اس ٹکڑے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت
تقسیم کرتے ہیں، جب ہم اس کی توجیہہ و تشریح کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہنے کا ہم کو کونسا منطقی
حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات، جن کو ہم فکر میں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود
بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد، اور تحلیلی فکر کے قابل تفریق و تمیز آلات کو مستقل اور
قائم بالذات ہستی کا جامہ پہنانا کوئی غیر معمولی اور غیر فطری مغالطہ نہیں۔ چنانچہ گلاب کے پھول کی
قابل تمیز سرخی اور بو کو، صرف یہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جاتا ہے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی
بھی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ "فکر میں قابل تمیز" اور
"علیحدہ ہستی" متبادل اصطلاحات ہیں، یا یہ کہ جو چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے،
اس وقت تک یہ نتیجہ بداہتہً مغالطہ پر ہی مبنی رہے گا۔ اسی مغالطہ کو واحدی[1] ثنوی نظریہ علم
کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قائل ثنویت تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات
کو فرض کرکے اپنے غور و فکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز
اور نامناسب ہے، اور اس کے برخلاف واحدی تجربے کی مشترک بنیاد کو نقطۂ آغاز بناتا ہے،
اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بتاتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور ناقابل
تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے تمیز ہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات
ہیں، نہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ جو ثنویت ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی ثنویت ہے،
نہ وجود کی۔ یہاں پر یہ بتا دینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے جس سے یہ مسلم

---

[1] Monistic

حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ نہ کسی بات کا ایجاب کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کو حقیقی مانتا ہے، اس لئے یہ اتنا دعویٰ ضرور کرتا ہے، کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اتنا ہی اور انہی معنوں میں حقیقی ہے جتنا، اور جن معنوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو داخلی (ذات) کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے۔ جو لوگ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس قول کو مہمل سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں، کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے، اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و فساد، دونوں، بالکل مساوی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ در اصل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں جس کی توجیہہ عقل کے ذریعہ کی جاتی ہے۔

لیکن نظریہ علم، قدرت (نیچر) کی مکمل تفسیر نہیں۔ایک غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر ایک پتھر پڑا ہے۔ میں اس پہاڑ پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معروض بن جاتا ہے۔ اس کی توجیہہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اتر آنے کے بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میں آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد اس پتھر کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم، جو بہت منکسر المزاج واقع ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور مصرف سے واقف ہے کہتا ہے: "مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا جو ابھی تک تجربے میں نہیں آئی یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے"

دنیا میں بعض سادہ لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی عمارت بغیر افتراضات کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں۔ قیاسات، یا افتراضات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت میں موجود ہوتا ہے، جو بحیثیت معروض کے ظاہر ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی ہستی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بطور معروض کے آسکے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر مسلسلاً موجود رہتا ہے۔ اپنے اس خیال کو ثابت کرنا نہ میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو (الف) یہ مسلسل کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یہ تجربہ کا معروض ہو یا نہ ہو۔

یا (ب) جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو ہست ہو جاتا ہے، اور پھر جب تجربے سے خارج ہو جاتا ہے تو نیست ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ بہر کیف اگر میں (الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا مختصر یہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے، کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی طرح مسلسل موجود رہتی ہے۔ اس کے وجود کے لئے محسوس، یا مُدرَک، ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا ایسی نیچر کا وجود جو محتاج تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا افتراض ہے، اور اس افتراض کے جواز میں فقط یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور افتراضات کے مقابلے میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تصادم نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا تکملہ کرتا ہے۔ یہ حقیقی تجربے کے تمام رخنوں کو تجربے کے "مستقل امکانات" سے پُر کر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں۔ میں نیچر کی واحدی تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصلی جوہر اس وقت نمایاں ہوتا ہے، جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس افتراض کی رو سے انسان، بحیثیت جسم کے، واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوعی یا معروضی طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے، کہ عالم عضوی، و غیر عضوی کی موجودہ حالت عمل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعوی ہے کہ ذہن ایک ایسی ہستی ہے، جو علیحدہ کی جا سکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں، جس میں یہ عارضی طور پر متعارف ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعوی کرتی ہے، کہ جسم حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ تو خارج ہے، اور نہ اس سے، بالاتر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔

اس عقیدہ کی افتراضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نیچر کہتے ہیں وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ وہ زمانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا تشفی بخش، تاویل و تشریح کرنے کے قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے اور اس تاویل کا صرف ایک طریقہ ہے، اور وہ طریقہ سائنٹفک طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے اس کا

یہی جوہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحر ذخار میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے، جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کبھی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو ہماری واحدیت کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے لئے تیار ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعروشاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

نیچر کی واحدی تاویل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تفاصیل و فروع پر آزادانہ بحث کی بہت گنجائش ہے۔ کسی مشترک سائنٹفک، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اس کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک غایت ہے۔ مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عمل ارتقا، جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے، مندرجہ ذیل خصائص کا حامل ہے:۔ (۱) یہ انتخابی ہے۔ (۲) یہ ترکیبی ہے۔ (۳) یہ فساد سے کون کی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر عضوی، عضوی، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں۔ میں دعوی سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدیہ میں سے نصف درجن بھی ایسے نہ نکلینگے جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پرواہ نہیں۔ میری غایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی۔ جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اشیا کے متلاشی ہیں، جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تباینات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی واحدیت کہا جا سکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض، یا بالفاظ دگر معلوم و قابل علم، کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ ذہن نشین کرنا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے، وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف منسوب کرسکتے ہیں، وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے، اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدبر

Chaos ۱ـہ
Cosmos ۲ـہ

وتفکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر ایک نگاہ واپسیں ہے۔
ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہو رہا ہے
ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت سے
موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوئی ذات، میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور موضوعی پہلو یا معروضی
پہلو فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (ج) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی
لمحہ (ع) کے فکری تجربہ کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربہ کا موضوع اسی لمحہ
میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تامل و تفکر کے بغیر تجربے
کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی نتیج ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو
گزشتہ لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا مسلسل ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور
گزشتہ لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افتراض
ہے، جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔

اب ہم اس طبعی شئے کو لینگے، جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس
کی ساخت بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں یہ تحلیل
تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم چاہیں، تو اس کو بہت دور تک بھی لے جا سکتے
ہیں۔ ذرا سی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم کے تصورات تک جا پہونچتے ہیں۔ یہ ظاہر
ہے کہ اس تحلیل کے تصورات کو بلحاظ اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا
تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہن و جسم احساسی تجربہ کے
ماسوئی ذات اور ذات کے مماثل ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیلی واحدیت
کو سختی سے قائم رہنا چاہیئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلومہ شئے تو انسان
ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جا سکتے
ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ ایک افتراض ہے میں اس
کو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افتراض ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تاویل کے بنیادی افتراض کا ایک حصہ ہے۔
اس افتراض کی رو سے جسم ہر لحاظ سے طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ ہم اسی نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم
ہوتا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی
پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک مختلف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کے افتراض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتے، واحدیت اس خاص قیاس کو اختیار کرتی ہے۔ ثنویت کا فتویٰ ہے، کہ عضویے کا جسمانی پہلو تو ارتقا، یا کسی اور عملِ تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ثنویت کا افتراض ہے۔ مستقبل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں افتراضات میں سے کونسا زیادہ معقول اور انسب ہے۔

مختصر یہ، کہ واحدی افتراض یہ ہے کہ عضویہ واحد اور ناقابلِ تقسیم ہے، لیکن تحلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور، پہلو میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ذات ــــ اور ماسوئی ذات کی طرح ذہن اور جسم قابلِ تمیز تو ہیں، لیکن قابلِ انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ، یا اس کے کسی حصہ، پر پہونچتے ہیں۔ یہاں ہماری تحلیل عصبی تغیر، یا توانائی کے استحالہ، کی بعض صورتوں کو بحیثیت ایک پہلو کے منکشف کرتی ہے، اور بعض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہیئے، کہ یہ تمام باتیں اسی عمل تحلیل کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ کہ تحلیل کے ان ماحصلات میں سے کوئی بھی دوسرے پر اولیت، یا، بلحاظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل ہم رتبہ ہیں۔ ہر ایک اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تحلیل کا نقطۂ آغاز ہے۔ معقول فکر کی مدد سے اس انسان کی تحلیل کا کوئی صحیح ماحصل دوسرے ماحصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عضویہ[1] دیا ہوا ہے، جس میں تحلیل مختلف توانائی اور مختلف شعور کے دو پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ وہ کونسی چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقا کی مدد سے، ترقی پائی ہے جو انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کونی یا معیّن و قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ ہم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقا کا پیچھے کی طرف کھوج لگاتے ہیں، تو ہر قدم پر سادہ تر عضویے[1] ملتے ہیں، یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو ہر قدم پر کم مختلف پاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا معقول نہیں، کہ ہم خواہ

---

[1] Organism

کسی ارتقائی درجہ کا انتخاب کریں تحلیل ہمیشہ ان ہی دونوں پہلوؤں کو منکشف کرے گی؟ کیا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے، کہ عصبی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پائے جائیں گے اور توانائی کی تحت عصبی صورتوں کے ساتھ زیر شعور[۱]، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجودہ صورت، مکمل ارتقائی درجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں!

لیکن آؤ ذرا اس فکری و قیاسی سیر و سیاحت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز عضویہ[۲] ہے۔ یہ عضویہ واحد ہے، اور ناقابل تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو تحلیلی فکر میں علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل ہم سر ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد ہیں۔ مثلاً (۱) قیاس مادیت۔ اس کے مطابق جسم جوہر حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس کو قیاس نفسیت[۳] کہنا چاہئے۔ بقول چارلس کنگسلے[۴]، اس کا دعویٰ ہے، کہ "تمہاری روح تمہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، بعینہٖ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بناتا ہے" یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک ماحصل کو دوسرے ماحصل پر، بلحاظ صحت، فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تحلیلی واحدیت ناکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن بھیس بدلے ہوئے۔ مگر جب ہم تحلیلی واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

۱؎ Infra Consciousness

۲؎ Organism

۳؎ Psychism

۴؎ Charles Kingsley

اہمانت عقائد یہ ہیں ۔ نیچر واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ ہے اس کی تاویل ممکن ہے، اور وہ طریقہ طریقۂ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہماری تحلیل اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعوی ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں، پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور عمل ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریۂ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو ملا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے، اس موضوع یا ذات کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے، جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے، جس پر، اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل، غور کرنا مناسب ہوگا۔ واحدیت نیچر اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تمیز ہے، لیکن وجود میں ناقابل انفصال ہے۔ جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعوی ہے، کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں مساوی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں حالات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین اور قطعی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک ہمارا جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سائنس کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن انسان کی، بحیثیت فکر کرنے والی ہستی کے خصوصیت یہ ہے، کہ وہ شاذ ہی اس جگہ آ کے رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے، کہ اسی آخری قدم کی نوعیت کو واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب، جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی در پردہ فعلیت کا مظہر سمجھی جاتی ہے، جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ در پردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبعی ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی در پردہ فعلیت کا مظہر خیال کی جاتی ہے، جو بلحاظ وجود تو عام کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔

یہی درپردہ فعلیت میری ذاتی شخصیت کا جوہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ وہ چیز ہے، جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسویٰ ذات دونوں ایک درپردہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن بلحاظ پہلو ممیز ہیں۔

جن مسائل پر اس مقدمہ میں مختصراً غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی، اے[1] سٹرانگ نے اپنی تصنیف "ذہن کیوں ایک جسم رکھتا ہے"[2] میں مفصل بحث کی ہے۔ سٹرانگ اس نتیجہ پر پہونچتا ہے، کہ حقیقت، یا شئے نفسہا[3] جو تجربے اور علم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، صرف شعور ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے، کہ عینی وجود کے گوناگوں اور متنوع تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ اساسی ذات اور ماسویٰ ذات، ذہن اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہونچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہوگا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور دوسرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

---

[1] Prof. C. A. Strong

[2] "Why the mind has a Body,,

[3] noumenal

بابِ اوّل

موجِ شعور

شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریفات کی گئی ہیں، ان کی اگر تحلیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں بالواسطہ یا بلاواسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ، کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ میرا مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری التدعا صرف اس قدر ہے، کہ وہ اُن تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ "موجودہ" کے لفظ کو میں ماضی و مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا ذہنی حد فاصل، کے معنوں میں استعمال نہیں کرتا۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے میں وقت کے اس قلیل وقفہ کو "لمحہ شعور" کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گویا شعور کا "اب" ہے۔ ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف اُن واقعات کی ہوتی ہے، جو لمحہ شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن بادی النظر میں یہ ہمارے تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و مستقبل بھی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں، اور یہی اس کی خصوصیت امتیازی ہے

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حافظہ کی مدد سے، اور مستقبل پیش بینی کی وجہ سے شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صحیح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے، تعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضارات موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر اولی اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کا فتویٰ ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیات برابر پیدا ہوتی اور گزرتی رہتی ہیں، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں مسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے کسی نظم کو بآواز بلند پڑھنا شروع کرو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ۔ اس طرح کرنے سے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں جو آیندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آ رہے ہیں۔ اس صفحہ کے بیچ میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام صفحہ بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آئندہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں، اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سادہ کاغذ سے اس صفحہ کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص چھ یا سات لفظ آگے تک پڑھتا چلا جاتا ہے۔

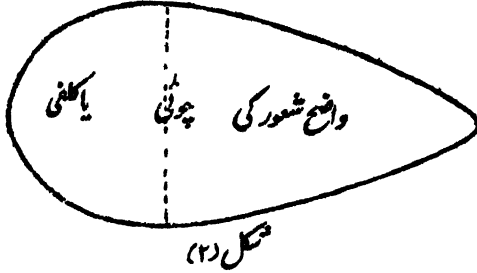
اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا کلغی، پیدا ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا چڑھاؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا اتار ہوتا ہے۔

یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

شکل اول

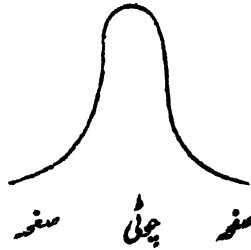
اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہر ان الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس کے
نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ "چوٹی" گویا لہر کی
چوٹی پر ہے، الفاظ "یا کلغی" پیدا ہو رہے ہیں، اور الفاظ "واضح شعور کی" شعور سے
غائب ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طولی تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔
اگر ہم اس کی عرضی تراشیں لیں (جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ دار خط سے دکھایا گیا
ہے) تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے
اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض
عناصر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش
ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا
ہر ایک لفظ باری باری ہماری نفسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری
آنکھ اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحہ، سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم
اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روزمرہ زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ لیکن ہمارے
لئے یہ اہم ہے، اس لئے کہ ہم نفسیات کے متعلم ہیں۔ ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا
چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں مکمل اور واضح شعور کے غالب عناصر کے علاوہ، اور
ان کے ساتھ ساتھ، غیر واضح عناصر بھی ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے، کہ
ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔ ان کو

ہم تحت شعوری کہیں گے۔ میں قارئین سے پھر استدعا کرتا ہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے

شکل (۲)

ان تحت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تسلی کرلیں۔ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور وغل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بو اور ذائقہ اور دوسری اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تحت شعوری ہیں، اور تحت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ اوراق مابعد کے اکثر دلائل و براہین کی صحت کا دارومدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ، ا... شعور کی لہر کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری دوسری مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثروں میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز، مثلاً درختوں کے جھنڈ پر نگاہ جمائیں، تو یہ جھنڈ بصارت کے مرکز میں ہوگا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصارت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے اردگرد ایک حاشیہ ہے، جس میں کی اشیاء درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدہم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز گویا نفسی لہر کی چوٹی یا کلغی، ہے، اور حاشیہ اس کا تحت شعوری حصہ ہے جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ سیر کے لئے نکلتا ہوں۔ راستے میں موسیقی اور شعر کے

ۃ Sub-Conscious

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ یکے بعد دیگرے نفسی لہر کی چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظارے، بوئیں، آوازیں، ہلکی ہلکی، لیکن فرحت بخش ہوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہر کی چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں، آسکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ میرا دوست بحث کے دوران میں کوئی نادر پھول دیکھئے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پڑھتے ہیں، اور یا کسی

شکل سوم

کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج ہوتی ہے، جو کتاب، یا لکچر کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجارہ دار بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں وہ بالکل مہمل، اور مطلب خبط ہو جاتا ہے۔ اصل میں ہوتا یہ ہے، کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی اور چیز کو شامل ہوتا ہے۔

بائیسکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے لیکن ایک مشاق بائیسکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ فی الواقع ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ مہارت کی ہر صورت میں بشرطیکہ یہ مہارت پوری طرح استوار ہو چکی ہے، مہارتی حرکت تحت شعوری، اور ذیلی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غائت ہوتی ہے یا اس تمام فعل کا

کوئی خاص جزو۔ ایک تلوار یئے کو اگر اپنی ہر حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو وہ صدور کے وقت شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے مشاق حریف سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس لئے تحت شعوری طور پر صادر ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جن قارئین کو کرکٹ، بلیرڈ، ٹینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں مہارت درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو میرا خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور مہارتی فعل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس مہارت کا استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری نہیں، بلکہ تحت شعوری ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں کک مار کر گول کرنا چاہتا ہے اس کی توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر کک مارنی چاہیئے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترکیب بھی قابل غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں رکھتا ہے، وہ اکثر اس تحت شعوری حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی سے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ "حالت شعور" کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جس پر کسی لمحہ شعور کی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجزا ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجزا کی بھی، تھوڑی، یا بہت، تعداد شامل ہوتی ہے، جو زیر بحث لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد میں مختلف اوقات میں، احوال شعور بلحاظ ترکیب و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تعاقب پر آگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔
خاموش اور مجتمع فکر کے لمحات میں یہ احوال شعور نسبتہً متجانس اور بسیط ہوتے ہیں، لیکن

منتشر توجہ، اور جوش، کی حالت میں یہ متبائن ہوتے ہیں، اور مرکب۔ جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غائت و مقصد ہوا کرتا ہے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا عمیق غور و فکر، میں ان کی شدت بہت زیادہ ہوجاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت "دہلیز شعور" سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جاسکتی ہے، اور ترکیب اس کے عرض پر، اس حالتِ شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔

جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ترسیمی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی[2] کے استعمال سے ہے۔ اب ہم اس منحنی کو سادہ ترین ہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴)، میں افقی خط دہلیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا ذیلی، عناصر کی پیمائش ہوسکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالتِ شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب کے سب اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے، اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ بمشکل دہلیز شعور سے تمیز کئے جاسکتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جاسکتا ہے۔

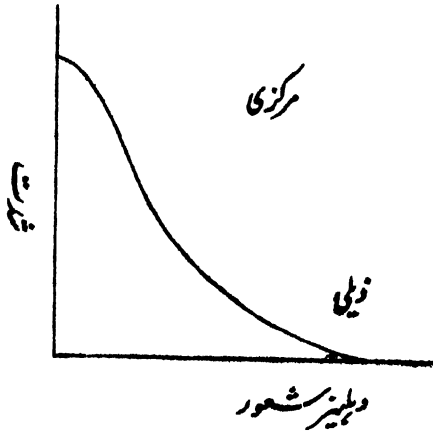
اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنا پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم عنقریب بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری شمول، کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عسیر التحلیل، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طریق استحضار سرے ہی سے اصولاً غلط ہے۔ سوال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہوسکتا ہے، کہ نہیں، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو بھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکز بھی ہوتا ہے، اور حاشیہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات

---

[1] Graphic

[2] Curve

پیش کریں گے جو، اگر بالکل نہیں، تو تقریباً، ناقابلِ حل ہوں گی۔

شکل (۴)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول، مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ دوم، میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف روشنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم حاشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہوجاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہوجاتی ہے، جو تحت شعور کے مدہم ذیلی حصہ میں تھی۔ جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہوجاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالتِ شعور ہمارے تجربہ میں آتی ہے، وہ مختلف ترکیبی حاصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر ایک، اور ناقابلِ تقسیم، ہوتی ہے۔ مرکزی عنصر، نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لاحقہ، سب کے سب مل کر ایک حالتِ شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ باطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ باطن دراصل ایک نگاہ واپسین ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معاینہ نہیں کرسکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کرسکتے ہیں، کہ اس، یا اس کے کسی جزء، کو اپنے ذہن کے سامنے اُسی حالت میں لانے کی کوشش کریں جس میں وہ اُس وقت تھی، جب وہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف حافظہ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ آئے ہیں، ذیلی حصہ کو مرکزی بنانے میں اس ذیلی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو مستمر تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک پہلو کو نظر کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ وہ لہر بالکل دم نہیں لیتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نت نئے الفاظ وخیالات، یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بعینہٖ یہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم کتاب کو بند کرکے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر برابر جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آیندہ واقعات میں سے کبھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے) اور کبھی دوسرا۔ پھر یہ نہایت آہستگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کمرے کے دریچے کی طرف منہ کرکے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک ہی سلسلہ اور مقام میں گرتے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاؤ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر مابعد کا لمحہ ماقبل کے لمحہ کی ہو بہو نقل ہوتا ہے۔ حالتِ شعور وہی رہتی ہے، لیکن صرف ان معنوں میں کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بارش بالکل ویسی کی ویسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک مستقل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزا سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اپنے نہ ختم ہونے والے

سفر میں ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس کے دو متعاقب لمحہ شاذ ہی ایسے ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات کی طرف توجہ منعطف کرانی ہے، کہ اس کے سفر و دوران میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے باوجود، یہ اپنی وحدت، یا فردیت، کو باقی رکھتی ہے۔ اس میں تو شک کی گنجایش ہی نہیں، کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری تجربے کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ بات ہم کو کبھی نہ بھولنی چاہیئے اور نہ اس کو نظر انداز کرنا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محویت میں ہم کسی جوش دلانے والے، یا دل بہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی اجزا برابر بدلتے رہتے ہیں میرا خیال ہے، کہ جو چیز اس لہر میں، من حیث الکل، تسلسل پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزا میں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف جو نسبۃً مستقل عناصر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ میں جا پہونچتے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں منسلک کر دیتے ہیں، ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں ڈھونڈنا چاہیئے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز میں جس میں ہر دم اور ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے جو بعض حصوں کے متغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبۃً مستقل اور دوامی ہوں۔ اب معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ، جو جسم کی بافتوں کی عضوی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری صحت یا علالت، تازہ دمی یا تکان، بشاشت یا اداسی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے، تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکزِ شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی عضوی مد میں اتنی پائداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جزئی بنا بننے کے لئے کافی ہے۔
اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اغراض و مقاصد، ہمارے نصب العین، جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے مسلمہ عقائد، اور ہمارے جائز اور بنیادی تعصبات، ان سب کا شمار اسی دوسرے مجموعۂ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام

باتیں ذی شعور وجود کے اُس تسلسل میں بہت زیادہ مدد دیتی ہیں جس کا ہم میں سے ہر ایک کو روزمرہ تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شعور کے مختلف احوال میں ربط پیدا ہونے کا ایک اور اہم طریقہ بھی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مرکزی عناصر کا کم وبیش تیز تعاقب لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جب ان مرکزی عناصر میں سے کوئی عنصر آئندہ عنصر کے لئے جگہ خالی کرتا ہے، تو یہ بحیثیت مرکزی حالت کے تو باقی نہیں رہتا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے، کہ یہ شعور سے بالکل خارج بھی نہیں ہوجاتا۔ یہ بحیثیت ذیلی عنصر کے باقی رہتا ہے۔ اس کو ہم شکل کے ذریعہ اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:۔

ا ب ج د ر س ش ف ق وغیرہ

ا ب ج د ر س ش ف وغیرہ

ا ب ج د ر س ش وغیرہ

یہاں ا ب ج وغیرہ متعاقب مرکزی عناصر ہیں۔ لیکن ا کی مرکزی حیثیت باقی نہیں رہتی تو یہ ا اور ا بن کر شعور کے ذیلی حصہ میں منتقل ہوجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب س مرکزی ہوتا ہے، تو ر اور د حاشیہ پر چکر لگاتے رہتے ہیں، اور اُن پہلوؤں میں تسلسل پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جن میں د ر س مرکزی ہیں۔ ر س ش، س ش ف وغیرہ بھی اسی طرح باہم مربوط ہوتے ہیں۔ بالعموم متعاقب پہلوؤں کے کسی سلسلہ میں تسلسل مرکزی عناصر کے حاشیہ میں منتقل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیئے، کہ مندرجہ بالا شکل ہمارے سادہ ترین تجربات سے بھی زیادہ سادہ ہے۔ جب ہم کتاب کا کوئی صفحہ پڑھتے ہیں، تو تمام گزشتہ فقروں کا مطلب آخر صفحہ تک ہمارے ذہن میں رہتا ہے۔ اسی طرح تھیٹر میں کسی کھیل کو دیکھتے وقت تمام گزشتہ سین کا خلاصہ ہمارے شعور کے حاشیہ میں ہوتا ہے۔ احوال شعور بہت زیادہ پیچیدہ اور مختلف ہوتے ہیں، اور نفسی لہر کے وسیع دامن میں

ٹکڑے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنجائش ہوتی ہے۔

جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ میری خواہش یہ ہے، کہ قارئین حالت شعور کی پیچیدگی کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں، کہ یہ پیچیدگی اس قدر باقاعدہ ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو منحنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں مختلف احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں لیکن ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے، جس کی ماہیت کو واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ سطور قبل ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجیہ ممکن ہے کہ صحیح اور موجہ معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

باب دوم

شعور کے عضویاتی اسباب

آج کل ہر شخص جانتا ہے، کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ، یا مادوں کا مجموعہ، ہوتا ہے، جس کو نخزمایہ[1] کہتے ہیں، اور اس کا بڑا حصہ اسی نخزمایہ سے بنتا ہے۔ یہ نخزمایہ جسم کی تمام بافتوں، مثلاً عضلہ، ہڈی، یا عصب، میں مختلف شکلوں کے ننھے ننھے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو خلایا[2] کہتے ہیں۔ ان ہی خلایا، یا ان کی شاخوں، سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں ان خلایا میں مخصوص اور پیچیدہ قسم کے کیمیاوی تغیرات ہوتے ہیں، ان کے ساتھ توانائی کے نہایت نازک اور پیچیدہ استحالات ہوتے ہیں۔ لیکن نخزمایہ کی مخصوص ماہیت اور توانائی کے مستمر اور متواتر استحالات کی پیچیدہ نوعیت کے باوجود، یہ کہنا بالکل صحیح ہے، کہ جسم جو کچھ کرتا ہے، یا جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے، وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے۔ اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں۔ طبیعی نقطہ نظر سے حیات توانائی کے استحالات کے باقاعدہ، یا شاید استطابق کہنا بہتر ہوگا، تسلسل و تعاقب کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم تکسراتی تغیرات کے مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ سانس لیتی ہے۔ جن شرائط کے ماتحت ایک جاندار

---

[1] Protoplasm

[2] Cells

[3] Molecular

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا شرائط حیات کہتے ہیں۔

جب جسم مردہ ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو متطابق کیمیاوی اور طبیعی تغیرات حیات کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا لیکن اس کے بعد وہ سڑنا شروع ہوتا ہے۔ محکم الصناعت کیمیاوی مادے منفترق ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی مادی ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کے خاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو سڑنے اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ خرچ ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سڑنا ان عناصر کی متغیر صورت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے عالم طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔

توانائی کے بعض استحالات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں یکساں تغیرات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باحتیاط متمیز کرنا چاہئے۔ تخیل و واہمہ، محبت و نفرت، ندامت و افسوس، استحسان و رحم، تصدیق و استنتاج، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی احوال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود اس کا تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدر یقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے ہم نشین کے تجربہ میں بھی آ رہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں، لیکن میرے پاس سوائے خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نفسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نفسیات متقابلہ کو اس تلازم کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابلہ میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو ہو، لیکن بیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہر ہی وہ چیز ہے، جس کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے۔ جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے، تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی اتنی ہی ہستی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا ہوا کی ان موجوں کی، جو پانچ منٹ قبل میری آواز کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود مٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی غور کرتا ہوں، تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں شیکسپیئر کے ذہن کے نتائج، اپنے بچوں کی ذہن کے ارتقا، وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو، جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی عقیدہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً ناممکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر جلد ہی پیچیدگی کے اس درجے پر پہونچ جاتی، جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً ناممکن بھی کر دیتا۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو اُن تصورات کا "ذہن میں احیا" کرنا پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔ "ذہن میں احیا" کے جملہ سے یہ مدلول ہوتا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں، جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہٰذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح

ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں ؟ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے ہماری مشکلات چند در چند نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی منفی جواب ان مشکلات کو حل کرنے کا راستہ صاف کرتا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہستی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، یا اس آواز کی، جس نے پانچ منٹ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صحیح وسالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلا بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کریگی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے، کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقید حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد خازنیت کی توجیہہ عضوی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی ہستی، اگو بحیثیت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات ہو چکے ہیں، کہ عندالضرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو مستلزم ہے۔ اسی وجہ سے کہا جا سکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی استقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی شرط میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا، کہ انسان، اور دیگر دودھ پلانے والے جانوروں میں دماغ، یا اس کا کوئی حصہ، شعور کا مخصوص مستقر ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، آنکھ، کان، ناک اور کام دہن، عضلات، مفاصل، اور اندرونی احشا، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو ہم آیندہ[1] اعصاب کہتے ہیں یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جا ملتے ہیں،

---

[1] Afferent nerves

اور ان ہی کے راستے سے کمسراتی تغیرات (ہیجانات)، کی لہریں عصبی مراکز تک پہونچتی ہیں۔ ان کے باہری سروں پر مخصوص خلایا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کمراتی تعادل بہت آسانی ""اور جلدی"، سے مضطرب ہوجاتا ہے۔ آنکھ کے شبکیہ میں خلایا ہوتے ہیں، جو روشنی کی موجوں کے تصادم سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلایا ہوا کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور منہ میں وہ خلایا ہوتے ہیں، جن کا تعادل اُن ارتعاشات سے مضطرب ہوجاتا ہے، جن کو علی الترتیب بو اور ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلایا ٹھوس یا مائع اشیا کے مس کرنے سے متہیج ہوتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متہیج ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس تہیج کی اشاعت ہوتی ہے جو ان خلایا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے عصبی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اور ہیجانات دوسرے اعصاب (جن کو برآیندہ[۱] کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات سکڑجاتے ہیں۔ ایک اور صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ہیجانات ان ہی برآیندہ اعصاب کے راستے سے غدد میں پہونچیں اور ان سے افراز[۲] شروع ہوجائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے ""اور بہت سے مشاہدات و اختبارات پر اس کی بنا ہے، کہ اعصاب کے راستے سے ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کمسراتی ارتعاش دماغ، یا دماغ کے کسی حصے، (غالباً مخی نصف کرہ جات) میں پہونچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے مخصوص عصبی مراکز میں کمسراتی ارتعاش، یا اضطراب، پیدا ہو۔ ہیجانات اس انتقال کے لئے محسوس، اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری[۳] عکسی تصاویر کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے، جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرد پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے، اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کردی ہے،

---

۱ Efferent nerves

۲ Secretion

۳ Instantaneous

اور اس طرح نہانے والی لڑکی کو سراسیمگی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنبش تک نہیں کی۔ وہ بعینہ اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سراسیمگی نے اعصاب کے سروں کو تو تہیج کر دیا ہے، لیکن ہیجان ابھی تک عضلات تک نہیں پہونچا۔ تیسری تصویر میں وہ نہانے والی لڑکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش توی و شدید احوال شعور کی غمازی کر رہا ہے، کیونکہ سراسیمگی اس پر بالکل اچانک پڑا تھا۔

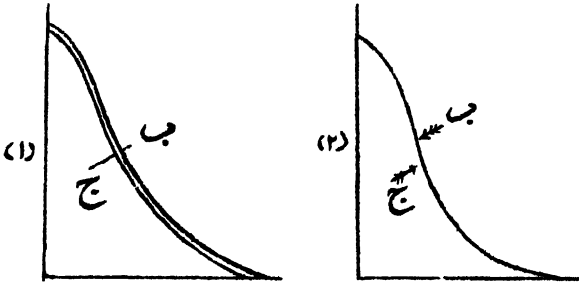
ہیجان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیٹ فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہونچ کر یہ رفتار کم ہوجاتی ہے، اور اگر دو یا زائد متبادل اشیا، یا واقعات، میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے تو یہ رفتار اور کم ہوجاتی ہے۔

ان عصبی مراکز کے کیمیاوی تغیرات اور احوال شعور، ہیجان کے ساتھ ہوتے ہیں کہ وہ ہیجان کس قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گرما گرم بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین عقیدہ یہ ہے، کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ ہستیاں ہیں۔ یہی عقیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو بچپن میں بتایا جاتا ہے جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک مشین ہے جس میں، اور جس کے ذریعہ سے، ذہن کام کرتا ہے یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جسمانی مشین کا انجینئر ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے، کہ اگرچہ ذہن جسم کو بحیثیت اوزار استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کثیف مادے کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں مستمر رکاوٹیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن، یا روح، کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی نفسیات کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے عصبی مراکز کے کیمیاوی تغیرات ذہنی اعمال کے متلزمات، یا عضویاتی اسباب ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں، کہ ذہن جسم پر عصبی مراکز کے ذریعہ سے، اثر کرتا ہے اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ مان لیا جائے، کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے عضویاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ عضویاتی متلزمات، یعنی عصبی مراکز کے کیمیاوی تغیرات، ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، شرط صرف یہ ہے، کہ یہ

متلزمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسیات کے اثنائی مسئلہ کا یہ ثنوی حل اسی پر آکر ٹھیرتا ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شئون ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازی اور ان کو متلزم، ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا، اور واحدی حل یہ ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں عارضی طور پر متلازم ہو جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رُخ ہیں۔ تجربی ثنویت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلومہ حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے، جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدیت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے، جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا عضویاتی۔ یہ ظاہر ہے، کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تعبیر و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل شکل (۵) میں دکھائے گئے ہیں۔

شکل (۵)

(۱) ثنویت۔ (ب) نفسی منحنی (ج) عضویاتی منحنی
(۲) واحدیت۔ (ب) منحنی کا نفسی رخ
(ج) منحنی کا عضویاتی رخ

لہذا اس قیاس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس ترسیم کے معنوں کو ذرا اور واضح کر دینا چاہئے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز پر آئندہ ہیجانات کی بارش ہوتی رہتی ہے، جو جسم کے تمام ذی حس حصوں سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ ہیجانات اپنی عصبی مراکز میں پہونچتے ہیں، تو ان میں تطابق پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے آلات مخی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان کسراتی اضطرابات پر بحیثیت کسراتی اضطرابات کے بحث کرنا ہمارے لئے ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیمیاوی تغیر ہو لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیمیاوی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحالات، ان میں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کسراتی اضطرابات، یا استحالات توانائی، کہوں گا اور ان کی ماہیت کی تخصیص کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی مہیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، وہ فوراً ہی نہیں ہٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹنی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مہیج کے عضویاتی اثرات کا استحضار بعینہٖ اسی ترسیم سے ہوگا، جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم مخی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مراکز کے سوا باقی سب کو خارج بھی کر دیں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں اُن درآیندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے ہیجانات کے پیدا کردہ کسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے متہیج ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں مہیج کے مختلف درجوں، اور اعضاء متہیجہ کی حساسیت کے اختلاف، کی وجہ سے مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات بھی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ دماغی مراکز کو ہم پیانو سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ پیانو میں ہم چند کھنچے ہوئے تاروں کو مختلف درجے کی شدتوں سے مرتعش کر سکتے ہیں۔ اس کے پردے گویا درآیندہ اعصاب کے حساس سرے ہیں، جن

ہمارے اردگرد کی اشیا کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیانو سے جو آواز نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے ان تاروں پر جو مرتعش ہو رہے ہیں، اور کچھ ان مرتعشات پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینہٖ اسی طرح مکسراتی اضطرابات سے جو حالت شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو عصبی مراکز کے ان رقبہ جات پر ہوتا ہے، جو مضطرب ہوتے ہیں، اور کچھ اُن اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو درآیندہ ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اب اگر ہم مخی نصف کرہ جات کے مکسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو مکسراتی اضطرابات اور شعور کا منحنی ایک ہی ہوگا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق ان دونوں کے الگ منحنی ہوں گے جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب[۱] وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعوری یا مرکزی ہوں گے۔ منحنی کے نچلے حصہ میں وہ نیم غالب[۲] اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعوری یا ذیلی ہیں۔

لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ مخی نصف کرہ جات میں بعض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں، جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب[۳] کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو دہلیز شعور کے نیچے ہے۔ تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا منحنی مکسراتی اضطرابات کے منحنی کے متوازی ہوتا ہے، اور دہلیز شعور پر پہونچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر مکسراتی اضطراب اور شعور کا منحنی ایک ہی ہے، یا یہ ایک ہی منحنی کے دو پہلو ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ دہلیز شعور کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشیئے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد بیانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہوگا۔ میں اس مشکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کروں گا، جو دہلیز سے

Dominant ـ۱

Sub-dominant ـ۲

Infra-dominant ـ۳

اوپر واقع ہے، اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو زیر شعور[ل] کہوں گا۔ میرا خیال ہے، کہ یہ زیر شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ بلحاظ شدت اس قدر ضعیف اور بلحاظ صنف اس قدر حقیر ہوتا ہے، کہ حاشئے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے بلحاظ نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگرچہ یہ تمام بیانات منحنی کے زیر شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو لفظ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مدلول نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص چاہے اس سے یہ معنی لے سکتا ہے، کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے ظہور کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کمسراتی اضطراب کے منحنی کو جو شعور کے منحنی کے ساتھ متحد فرض کیا گیا، تقریباً ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منحنی کے اوپر کے حصے میں غالب کمسراتی اضطرابات ہیں، جو نفسی حیثیت سے پوری طرح شعوری، یا مرکزی، ہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب اضطرابات ہیں، جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری، یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب اضطرابات ہیں، جو زیر شعور، یا خارج از حاشیہ حصہ میں واقع ہیں۔

کمسراتی اضطرابات

نفسی رخ

غالب

پوری طرح شعوری یا مرکزی

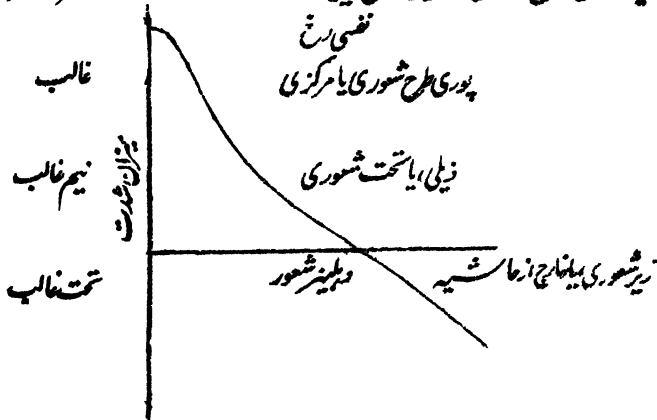
میزان شدت

نیم غالب

ذیلی، یا تحت شعوری

تحت غالب

دہلیز شعور

زیر شعوری یا خارج از حاشیہ

شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صاف نا مکمل، یا مرکزی شعور غالب

ل Infra-consciousness

مخی تغیر کو مستلزم ہے۔ اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، کہ اس غلبہ کی تعیین کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ مخی تغیرات کے غلبہ کے، بحیثیت مخی تغیرات کے، اسباب کی تحقیق عضویات یا عضویات اعصاب کا کام ہے، لہٰذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتسامات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعدالطبیعیات کی مداخلت کے بغیر ناممکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم دفعہ یہ ہے، کہ تجربہ اور علم کے لئے موضوعی اور معروضی پہلو (جو دونوں ظاہری ہیں) بالکل مساوی ہیں تجربی مباحث کے عملی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر حقیقی ہوتے ہیں عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کرلی جاتی ہے۔ لیکن خالصۃً مابعدالطبیعیاتی حیثیت سے شے بنفسہا وہ حقیقت ہے، جو اس کے پسِ پردہ موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔

باب سوم

ہمارے ذہن کے علاوہ اور اذہان

طریقہ تقابل کا استعمال آج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ ماہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے افعال و اعمال کے تاملی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، خواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے ممتاز شاہدین کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات متقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلے کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ تاملی نفسیات کے نتائج کو ان عصبی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملاتا ہے جو نفسی احوال کے مستلزمات ہوا کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہا جاتا کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے۔ ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ بہرصورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (سائنس) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے لئے بہت مفید ثابت ہوا ہے اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کنجی ہے، اور سائنٹفک واحدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے مجاز نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کو وسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم مجبور ہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجربی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر اذہان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ جو کچھ
کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے منتج ہوتا ہے، کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقا سے ایسے افراد پیدا ہوگئے
ہیں، جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ
کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے، کہ ان مختلف متباعد حیاتیاتی افراد میں مختلف و متباعد ذہنی اصناف
ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال
کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن
سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و متباعد اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر ہوتا ہے؟
یہیں پر وہ اساسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ کو
اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر
انفرادی اور عینی واقعات کے تنگ و تاریک کوچہ میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و
توجیہ کے متضاد امکانات ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کے جن کا
مطالعہ تاملی طریقہ سے ہم خود اپنے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ
واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنا بنتا ہے
نفسیات متقابلہ کی بنیادی وقت کو میں ایک تمثیل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش
کروں گا۔ فرض کرو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ
شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی مشین تک اس کی رسائی نہیں، یہ ڈائل پر
سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغور اور بتوجہ سن کر
کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مظاہر کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، اور جب
وہ ان مظاہر کے باطنی اسباب و علل کی توجیہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی مشین کی تشریح و توجیہ سے
استمداد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی مشین سے اس کو براہ راست واقفیت
نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہونچے گی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا،
کہ اور گھڑیوں کی مشینیں بحیثیت مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں، جیسی کہ وہ مشین جو خود اس کی
سوئیوں کو ڈائل پر حرکت دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر زیادہ
اور جس قدر صحیح معلومات اس کو خود اپنی مشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر زیادہ صحیح دوسری
گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے۔ مثلاً وہ مطالعہ باطن سے

معلوم کرسکتی ہے، کہ اس میں ایک پرزہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلونات کو زائل کردیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مدوجزر کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ اُن میں یہ پرزہ غائب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو فنر کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ وہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر، وزنی اشیا کے لٹکنے سے بھی پیدا ہوسکتی ہیں۔ وقس علیٰ ہذا۔ مختصر یہ کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زائد سے زائد یہ کرسکتی ہے کہ ان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی عقلمند ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق حکم لگانے میں ادعا و تحکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی مشین کی تشریح کی بنا پر ہوگی لیکن ممکن ہے کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی مشینوں تک ہوجائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ اُن میں بالکل مختلف میکانکی اصول کام کررہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہیئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف یہ واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی مشینوں کی تشریح خود اپنی مشین کی بنا پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بنا پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کرکے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھیرتی ہے، جن کو میں نے اختیار کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے جسمانی آلات کا علم ہماری دسترس سے باہر نہیں۔ اس علم کو ہم عضویاتی تحقیق سے حاصل کرسکتے ہیں۔ یہ خیال رہے، کہ ان آلات کی فعلیت نفسی اعمال کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم، ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی مشین انسان، یعنی تحقیق کرنے والی گھڑی، کی دسترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استخراجی نتائج صرف اس طرح جائز ہوسکتے ہیں، کہ اور ,, مشینوں ،، کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان مشینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں ہوجاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے اور اس کو تھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی مشینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں، جن کی مشینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام مشینیں خود اس کی مشین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی تاوقتیکہ وہ خود اپنی مشین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہونچتی ہے، کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہوگی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسی بھی ملتی ہیں، جن کی مشینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جس پر خود اس کی اپنی مشین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور معین نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر حکم لگانے سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدلی ہوئی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان نے تشریح الاجسام اور عضویات کی مدد سے اور انسانوں میں مخی نصف کرہ کو معلوم کیا ہے، جس میں خود اس کے مخی نصف کرہ جات کی کی طرح احساسی مراکز، حرکی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحد الماہیت ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑھ دار جانوروں میں بھی مخی نصف کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز، حرکی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں۔

فرق صرف جسامت اور پیچیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات اگرچہ کم ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ کیڑے مکوڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا نظام بلحاظ بناوٹ خود اس کے اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے، کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے، کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی عصبی ریشے اور عصبی خلایا پائے جاتے ہیں لیکن ان کی ترتیب ریڑھ دار جانوروں (جن میں وہ خود شامل ہے) کے عصبی ریشوں اور عصبی خلایا کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے، کہ حیوانیاتی نفسیات کا محتاط طالب علم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کہ اگرچہ ان کیڑوں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔

معترض کہہ سکتا ہے، کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی توار کا اشتراک پیدا کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے، کہ نفسی نوعیت کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو! مثلاً کیڑوں کے اجسام کی ساخت اور اُن کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی ساخت اور اس کے وظائف سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو معترض کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے، کہ ان دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قریبی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں ڈھلتے ہیں؛ لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر یکساں ہونا چاہیئے۔ اگر یہ کیڑے بلحاظ جسم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا یہ فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ بلحاظ نفسی کوائف کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟

جو شخص چیونٹی اور شہد کی مکھی جیسے کیڑوں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور باحتیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ یہ بھی اپنے تجربے سے استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط ضبط پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ اس وقت ہم اس ربط ضبط، اور قشری مراکز اور ربط ضبط پیدا کرنے والے مراکز کی عضویات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن ہو سکتا ہے، کہ کیڑوں کے اعصاب کی عضویات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سویر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی راضی نہ ہوں گا، کہ بے ریڑھ جانوروں کی فعلیتوں اور ان کے اجسام کی وقیق تشریح اور ان کی عضویات کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈھیل ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سبق ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئیے جو ہم نے گھڑی کی تمثیل میں سیکھا ہے۔ بہرکیف نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں میں اس بات پر زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ کیڑوں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے بنا برآں میرا خیال ہے، کہ اوراق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال تک محدود رکھنا چاہئیے جو اعلیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں مخی نصف کرہ کی فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر ہوئی ہے، تو یہ مشابہت بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا ہم رتبہ بھی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تعلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں تو اس کے اور ہمارے ذہن میں بعد المشرقین ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت دقت ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوہان روح کا باعث ہے وہ اس کے لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ جن باتوں کو ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک عین اخلاق ہیں۔ جو چیزیں ہم کو کریہ المنظر نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کانِ حسن وجان حسن ہیں۔ افریقہ کی حبشیوں اور امریکہ کے وحشیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات دہ چند ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسلہا نسل سے ایسے حالات میں رہ رہے ہیں جو اُن حالات سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات و مشاعر کی صحیح تشریح، اور اُن ذہنی اعمال کا انکشاف، جو اُن کے افعال کے نفسی لوازم ہیں، ہم لوگوں کا کھیل نہیں۔ یہ وقت محض اس وجہ سے ہے، کہ وہ ہم سب متمدن ہیں وہ

ذہن ہے، جس کے متعلق ہم کلی اور براہ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بنا پر ہم افریقہ کے حبشیوں کے ذہن کی تشریح کرتے ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئیے، کہ مہذب و متمدن انسانوں نے مطالعہ باطن اور تقابلی مطالعہ سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انھوں نے ان ہی دو طریقوں سے اُس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے، جو اُن میں، بحیثیت افراد، اور اُس چیز میں ہوتا ہے، جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں۔ لیکن غیر متمدن اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی قابلیت اور فکر کی قوت بہت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و آثار میں ہم کو اس قدر وضاحت، قطعیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئیے۔ ہمارے لئے اس بات کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے، کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں، جو ہم کو متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجیہ و تعلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی و تشفی ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی خواہش نہیں رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم درجے تک۔ پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ہمارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔ ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اہم بھی۔ میری مراد بچوں سے ہے۔ بچوں کے افعال اکثر کس قدر خلاف توقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ، لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے، ان کی غیر معقولیت اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی ہوشیاری، چابکدستی اور تیزی اکثر کس قدر حیرت انگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبۂ حیات میں ہوئی، بچوں کی کی نفسیات وہ چیز ہے، جس میں بہت محتاط مشاہدہ، اور استنتاجات کی اب بھی بہت ضرورت ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ کے ذہن کی تشریح جوانوں کے ذہن کی بناء پر کرنی پڑتی ہے، حالانکہ بچوں کے ذہنی قوا کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جوان مردوں اور عورتوں کے ذہنی قوا کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے تھے، لیکن ہم میں سے اکثروں کو بچپن کے زمانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی اعمال کی نوعیت شامل نہیں، ہم کو اُن ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد رہتے ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ ہے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حوالہ کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو بیان کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن، یا وہ علم، جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں النادر کالمعدوم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے فکر و تعال کا معروض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقلمندوں اور علماء کی نفسیات کے علاوہ عوام، وحشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو یہاں بھی تشریح میں بہت دقتیں پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق، جو اور اشخاص کے افعال کے پس پردہ واقع ہوتے ہیں، ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن ہمارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن ہمارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو ہمارے نتائج کی صحت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک ہماری براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور ہمارے تمام استنتاجات بالضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بناء پر مبنی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے دیگر ذہنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بحد امکان اس ذہن سے پوری پوری اور صحیح واقفیت ہو جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنٹفک تشریح تو بالکل ناممکن ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ نہ کچھ واقفیت ضرور رکھتے ہیں، اور بعض ایسے لوگ، جو مسلمہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت، اور تیز اور حساس بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہونچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناقص ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شعبۂ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دعوی کرتے ہیں اور نہ ان کو یہ دعوی کرنا چاہئے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ

وہ اس مجموعہ معلومات میں نظم و ترتیب پیدا کریں ان کو فہیم و ذکی اور صحیح مشاہدہ کرنے والے
وہی نسبت ہوتی ہے جو ایک ماہر حیاتیات کو ایسے شخص سے ہوتی ہے جو مسلمہ ماہر حیاتیات سے
تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے۔ جس طرح یہ موخر الذکر
شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط، اور منطق اور آلات پر بہت زیادہ اعتماد
کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور ذہین عامی بھی ماہر نفسیات کو مشتبہ
نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق یہی کہتا ہے، کہ یہ تفریقات و امتیازات
کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے کہ ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ
زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ ماہر نفسیات کو چاہیئے، کہ وہ اپنے
متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سنے اور نہ اپنے آپ کو بلحاظ عقل، فضیلت،
اور فہم و کیاست، معترض سے برتر سمجھ کر خندہ تحقیر سے اس کا جواب دے۔ برخلاف
اس کے اس کو چاہیئے، کہ وہ قسم کھالے کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بناپر
صحیح اور مناسب ثابت کرے گا جن تک وہ طریق کار کی مدد سے پہونچتا ہے۔ اس کا فرض
اولیں یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ واقفیت حاصل کرے
اور اسی کی بناپر امدد ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت
کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بنا کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات
میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد بنا کر وہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب
یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس
شعور کے کم و بیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقفیت
رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی غائت یہ ہوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق بالواسطہ
یا انتاجی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں نفسیات انسانی
کا متعلم حیوانیاتی نفسیات کے متعلم کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ
مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے
انسان ایک دوسرے کو اپنے شعوری تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی نہ کسی
طرح کے خارجی مظاہر باطنی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اوروں کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا سی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تمثیل کی طرف رجوع کریں۔ دو مشابہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں دیکھ کر اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، شرط صرف یہ ہے، کہ اس نے مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا ہو۔ اگر اس میں دو سوئیاں ایسی ہوتیں، جن کو وہ حسب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دوسری گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی۔ یعنی یہ، کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی مشین کے متعلق استنتاجی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی مشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی۔ بعینہ یہی حال انسانوں کا ہے۔ جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت ہوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہیں، نہ محض کمی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ مہذب و متمدن انسانوں میں یہ اختلافات زیادہ تر کمی ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہمرتبہ ہوں، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تعلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ ان میں فرق ایک ہی طرح کے قوار کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باحتیاط خارجی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پڑوسیوں میں ان قوار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو غیر مہذب اور غیر متمدن انسان نہ صرف بلحاظ رتبہ کے مختلف ہیں، بلکہ جو ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت ہماری تعلیم و تربیت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کمی ہی نہیں،

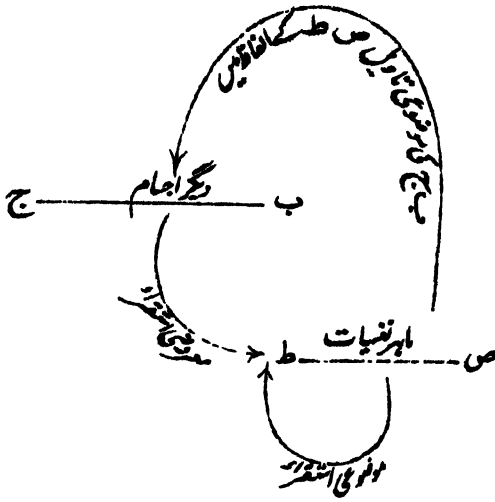
بلکہ کیفی بھی ہوتے ہیں ان میں صرف مشابہ قواء کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان قواء
کی نوعیت میں بھی کم و بیش بُعد ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے استنباطات بہت زیادہ
مشکوک، اور بہت کم قابلِ اعتماد، ہوتے ہیں۔

لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک دقتوں کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں
غلطیوں کا احتمال نفسیاتِ انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی محتاط تحقیق سے باز نہیں
رکھ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ مرد
اور قوم کے صحیح الدماغ اور صحیح الذہن مردوں عورتوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں ہوتا،
بلکہ شفاخانوں اور پاگل خانوں کے مریض بھی اس کے زیرِ مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے
علاوہ بین المقیت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی
اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقلمند اور محتاط متعلم
اس بات کو نہیں بھولتا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار اُن تعمیمات پر ہے
جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر ہوتے ہیں، لیکن
ان کی تاویل داخلی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کسی شخص کو سوائے اس داخلی
تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے مہیا کیا ہے، کوئی اور داخلی تجربہ نہ ہوتا ہے،
اور نہ ہو سکتا ہے۔

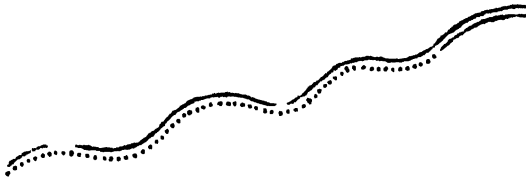
اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے
علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت امتیازی کیا ہے۔ کیمیا، طبعیات،
علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی
عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ دُہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مظاہر کے خارجی مطالعہ
سے جو استقراآت قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقراآت کی بنا پر ہوتی ہے، جو
ذہنی اعمال کے مطالعہ باطنی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا مشاہدہ، ان واقعات کی توجیہ
کے لئے قیاسات مفروضی قائم کرنا، اور پھر واقعات کی پھری پہان قیاسات کو پرکھنا، یہ
سب باتیں استقرا کی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ
اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج دُہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے
ہیں۔ سب سے پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرا کے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پڑتے ہیں

جوخود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلاواسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اب یہ واقعات قیاساتِ مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جو جہاں تک کہ خود مشاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولی واصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ تبعی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور مشاہدہ کرنے والے اس مشاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصۃً موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولی واصلی اور تبعی نظریات پھر ذاتی وانفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقرائی عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروضی ہے۔ جن واقعات کا مشاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی وتبعی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروضی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی وتبعی نظریات قابل مشاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروضی و موضوعی دونوں قسم کے استقراآت ضروری ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنٹفک طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال وکردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے۔ جو استقراآت ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ وتشریح ان استقراآت کی روشنی میں کرنی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

میری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تقریر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں شکلوں کے ذریعے سے اس کی توضیح کروں گا۔ پہلی شکل (شکل ۱) میں خط ب ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوتے ہیں، خط ا ط شعور کے ان احوال کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلاواسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اور

کسی کو نہیں ہو سکتا۔

شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے، کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی فاعلی تاویل کے لئے خارجی استقرا اور فاعلی استقرا کو کس طرح ملانا چاہئے۔

دوسری شکل (شکل ۸) کا منحنی زیر تحقیق جاندار ہستیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جسمانی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی فاعلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقرائی تحقیق

شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقرائی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو سلسل ہے، کیونکہ یہ خود ماہر نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے ۔ نقطہ دار خط دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منحنی کے معلوم حصہ کی بناء پر صرف اتنا ہی ہو سکتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقراآت کی بناء پر ممکن ہے، جو مطالعہ باطن سے حاصل ہوئے ہیں ۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقراآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں، زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں لیکن اس میں شبہہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقراآت خارجی مظاہر کی تعمیات کے مقابلہ میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور مشکل ہوتے ہیں ۔ اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط افتراضات اور غیر واضح تعمیمات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد آکر جمع ہوتے ہیں، نہ ان کے جسمانی مظاہر کے گرد ۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کے ماہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلہ میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا ۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے ؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، یا موضوعی تحلیل، یا استقراء میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے ؟ میرا دعوی ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا ۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل ۷ میں دکھائی گئی ہے، وہ نفسیات حیوانی نفسیات انسانی دونوں پر قابل اطلاق ہے ۔ مجھے بخوبی علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے نفسی قواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں ۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے ۔ بغیر ناانصافی کے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توجیہہ سب سے زیادہ طبعی طریقہ سے کی جائے یہاں ”سب سے زیادہ طبعی طریقہ“ اس طریقہ کے مترادف ہے، جس سے ہم انسانوں کے افعال کی توجیہہ کرتے ہیں ۔ اور انسانی افعال کی توجیہہ اس افتراض کی بناء پر کی جاتی ہے

وہ سب بعینہ ان ہی محرکات و ہیجانات کا نتیجہ ہیں، جن سے خود ہمارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے، کہ ان کے نتائج بالواسطہ استقراء سے حاصل ہوتے ہیں، وہ دراصل غیر شعوری طور پر اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں، جس کو وہ بظاہر رد کر چکے ہیں ۔ منطقی صورت میں لائے جانے کے بعد، ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اس ذہن کا مطالعہ، جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے ۔

اب مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرے نزدیک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنا یہ متضمن و مقدر افتراض ہے، کہ جو بات عملی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، وہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے ۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور روزمرہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے تحلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موشگافی، عملی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضر ہوا کرتی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں ۔ اسی طرح عملی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشیات کے ماہرین کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے ۔ انجنیر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظریوں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے ۔ دھات کی کانوں میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات، کی طرف کن انکھیوں سے دیکھتا ہے ۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علما کے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبعی مظاہر کی جو نفیس و لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظریئے سے زیادہ وقعت نہیں دیتا ۔ اس میں کسی کو شبہہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھنا جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، عملی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے جو لوگ محض شوقیہ، یا پیشہ کشتی، یا سدھانے، کے لئے جانور پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک عام مبہم، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ معلوم کر کے یقیناً اور طبعاً تعجب ہوتا ہے، کہ جو تشویشات ان کے مدت مدید کے تجربہ میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں، ان کو ماہر نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور بتاتا ہے سائنس کے عقلی پہلو، یعنی طبعی مظاہر کی تشریح و تاویل کی کوشش، کے طریقوں اور غایات وہ تقاضے سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر عملی افادات کا بے دام کا غلام سمجھتا ہے یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توجیہات روزمرہ زندگی کے عملی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں بچکتا، تو ہنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، میرا خیال تو یہ ہے، کہ جو شخص جانوروں سے عملی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی تواریر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہیئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بناء پر محتاط استقراء، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے افعال و عادات کا صحیح مشاہدہ بلکہ نیز اس مشاہدے کے نتائج کو قلم بند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بد قسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شاذ ہی ماہر نفسیات ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارے مشاہیر علما طبعیات کے قابل ستائش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پائے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں، بحیثیت اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ ہے لازمی ہے کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم بحیثیت زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت تامہ کے دوش بدوش پایا جائے مسلمہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں، ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض پر تو ہم غور کر چکے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک اساسی اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔

یہ اصول اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:۔ "اگر کبھی فعل کی توجیہ کسی ادنی نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔"

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی وقیع نہیں۔ سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ بے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنی درجے کے محرکات کا نتیجہ کہیں، حالانکہ بہت ممکن ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی ناانصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی سلوک کو بے زبان جانوروں کے لئے جائز رکھیں، اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جواباً کہا جا سکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود کا تعین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلومہ فعل ادنی یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ مذکورہ ارکان متبادل میں سے موخرالذکر کو اختیار کرنا زیادہ قرین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں ہمارے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کام اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنی کا۔ اگر ہمارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنی و اعلیٰ قوا ہوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف عملی معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتقادی علمی تحقیق کے مقتضیات کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر منصفانہ تاویل سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے قوا کی غلط تاویل سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مظاہر زیرِ تحقیق کی سادہ ترین توجیہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ فعلیتوں کی سادہ ترین توجیہ یہ ہے، کہ وہ عقل یا معقول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم، یا عملی احساسی تجربے، کے مختلف نتائج ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجیہ سادہ ترین معلوم ہوتی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر اشخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجیہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضامن نہیں ہو سکتی۔ عالمِ عضوی کی تخلیق کی وجہ، کہ یہ تخلیقی کُن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس کے، کہ اس کو ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی عادت کہنا ان کی بہت زیادہ سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس توجیہ کے جو ڈاکٹر وائسمان[۱] نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجیہ کو سائنس نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی فعلیت کے مظاہر کی توجیہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افتراض پر تسلیم کی جا سکتی ہے، کہ حیوان کی ذہنی ساخت اتنی ہی مختلف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس اختلاف کو بغیر پختہ، صحیح و سلیم استقراء کے فرض کرنا علمی طریقِ کار کو خیرباد کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنا ہے جس پر یہ اصول مبنی ہے؟ اگر یہ صحیح ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہنِ انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریقِ تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرنے سے انکار تناقض بیانی کے ہم معنی نہیں! کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہنِ انسانی ایک کنجی ہے، جس سے ذہنِ حیوانی کے خزائن کھولے جا سکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم متنبہ کرتے ہیں، کہ اس کنجی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کنجی کے استعمال سے مفر نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟

یہ تنقید صحیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقا کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوتے۔ یہاں ارتقا ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے۔ (۱) چند متباعد استعداد

---

[۱] Dr. Weismann

مدارج اجسام دئے ہوئے ہیں، جن کی جسمانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق فعلیتوں، کا التفاف بھی متباعد اً روز افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے، کہ جسمانی التفاف کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ذہنی، یا نفسی التفاف کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے، کہ جسمانی التفاف، اس سے متعلق فعلیتوں کا التفاف، اور متلازم ذہنی، یا نفسی التفاف، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے یعنی اس درجہ کی پیمائش کرنا، جہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم بحیثیت انسان کے اس بات پر مجبور ہیں، کہ حیوان کے نفسی درجہ کی پیمائش اس ذہن سے کریں، جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ہماری مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

عملاً اس کے تین طریقے ہیں، جن کو شکل ۹ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کرو کہ ب انسان کا نفسی قد ہے، اور اعداد ۱، ۲، ۳ اس کے ذہنی ارتقاء کے متصاعد قواء، یا مدارج، ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ج اور س دو حیوانات ہیں، جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرنی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ تو طریقۂ سطحات[1] ہے، جس کی رو سے۔ ہر قوت، یا درجہ، کی قیمت غیر متغیر ہے۔ شکل کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ ج ابھی تک (۳) یا اعلیٰ ترین قوت کی ابتدا کی بھی نہیں پہونچا اور س ابھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ اسی پیمائش کا دوسرا طریقہ طریقۂ تخفیف متساوی[2] ہے۔ اس کی رو سے ج اور س دونوں میں تینوں قواء موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، جو ب میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوئی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقۂ اختلاف[3] ہے۔ اس کے بموجب ۱، ۲، ۳ میں سے کوئی قوت ج یا س میں ب میں اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، بڑھ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ج ایک کتے کا نفسی قد ہے۔

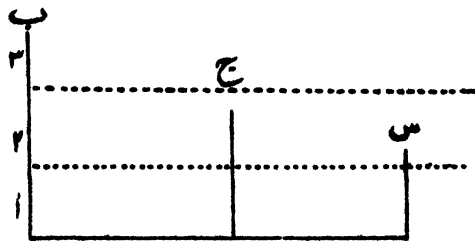
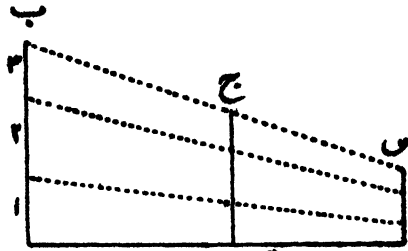
---

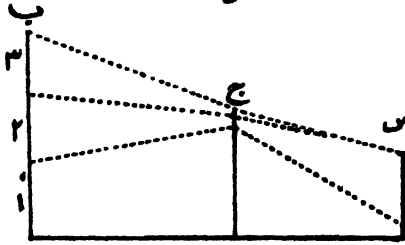
[1] Method of Levels

[2] Method of Uinform Reduction

[3] Method of Variation

اب پہلے طریقۂ تشریح کے مطابق اس میں ادنیٰ ترین قوت (۱) اسی درجہ تک ہے جس درجہ تک کہ انسان میں ہے (۲)، قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقۂ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قوا پائے جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریق تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت آگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تین قوا (۱، ۲، ۳)، کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی مصرف نہیں۔

اصول ارتقاء کی بناء پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے، کہ جو ذہنی قوا تنازع للبقا کے لئے مفید ہیں، ان میں، حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہٰذا میرے نزدیک تیسرا طریقہ، جس کو میں نے "طریقۂ اختلاف" کہا ہے، بداہتہً واقعات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تنہا صورت ہمارے لئے ممکن ہے) سے اندازہ لگا سکتے ہیں، واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ حیوانی عادات اور عقل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے مشکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا جو طریقۂ اختلاف کو بحیثیت اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مرجح اور سہل طریق تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے، کہ یہ سب سے زیادہ مرجح بھی ہے، اور سب سے زیادہ مشکل بھی۔ طریقۂ سطحات کے مطابق کتا بالکل میری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں میری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقۂ تخفیف تساوی، کے مطابق وہ بالکل میری

طریقۂ سطحات

شکل ۹

طریقۂ تخفیف متساوی
شکل ۹

طریقۂ اختلاف
شکل ۹

طرح ہے بس اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قوا، اتنے ترقی یافتہ نہیں، جتنے کہ بیرسے میں لیکن طریقۂ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کمترین اشارہ ہے، اور اسی لیے مشکل ہے۔

جس شکل میں طریقۂ اختلاف دکھایا گیا ہے، اس میں اعلیٰ ترین قوت (۳) س میں گھٹ کر صفر، یعنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ اصول ارتقا کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائیں گے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس افتراض پر قائم رہ سکتا ہے کہ ادنیٰ قوا سے اعلیٰ قوا کا ارتقا ناممکن ہے۔ جو قائلین ارتقا اس افتراض کو صحیح مانتے ہیں وہ منطقی طور پر مجبور ہیں، کہ دو باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں۔ (۱) یا تو یہ مانیں کہ ابتدا سے

اور تمام جانوروں میں وہ تمام قوا ہوتے ہیں، جو انسانوں میں ہیں، لیکن بلحاظ درجہ وسعت کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی تشریح طریقہ تخفیف سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، کہ یہ تخفیف متساوی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں، کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قوا طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اقراس کو صحیح تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ ابواب آئندہ میں میرے کام کا ایک حصہ یہ بھی ہوگا، کہ یہ دکھاؤں کہ ذہنی ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلوؤں میں منتقل ہوتے ہیں +

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے، کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں ہو جہاں ادنیٰ قوا اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قوا کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں، تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب کے لئے قوی دلائل ہمارے پاس موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصول کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں یعنی یہ کہ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ "قوت" کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو، کہ یہ لفظ "قوائی نفسیات" کی یاد تازہ کرتا ہے، جس میں ہر قوت علٰحدہ اور معین خود مختار حلقۂ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے:۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے نچلے مدارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بناء پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

Faculty Psychology ؎

تلمیح[1] اور تلازم

اب ہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف عود کرنا چاہئے، جس کی نوعیت پر مختصر بحث سے ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کسی لمحے یعنی کسی مخصوص "آب" میں یہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے، اور ہم صرف مطالعۂ باطن اور تحلیل رجعی[2] سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحویل کر سکتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ متعاقب و مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس ذریعہ سے پیدا یا متعین ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکز سے تعلق رکھیں گے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کرو کہ ہم کسی باغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں، اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں پھولوں کا رنگ و بو، اور چڑیوں کا شور و غل ہماری شعور کی چوٹی کی تعیین کرتے ہیں، اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں، جو باہر کی طرف سے ہم کو حاصل ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت، اور اس کی لہر کے راستے کی تعیین ان باتوں سے ہوتی ہے، جو مصنف نے ہماری ہدایت، یا تفریح کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کرو، کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کرتا ہے، جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی،

---

[1] Suggestion

[2] Retrospective Analysis

یا سنی ہیں اور ہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں، تو اس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستے کو متعین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی جوش کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی تہییج براہ راست طبعی شے کی طرف سے ہوتی ہے، اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ تہییج بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان، یہ تحریری ہو خواہ تقریری، وہ ذریعہ ہے، جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے، یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیٹھ کر کسی مسئلے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں، تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے۔

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین "باہر کی طرف سے ہوتی ہے" یا "اندر کی طرف سے"، تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن من حیث الذہن ممتد ہے؟ یا کیا یہ کوئی مقام ہے، کہ اس کے اندر اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس ضمن میں "داخلی" و "خارجی" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، تو گویا ہم عارضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر دماغ کے قشر میں غالب مخی اضطرابات کا لازمہ، یا ان کا شعوری پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ مخی اضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کئے جا سکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس غلبے کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ درآیندہ اعصاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے تہیجات سے متعین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے، کہ یہ تعیین سابقہ مخی تغیرات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دماغی کوائف گزشتہ دماغی کوائف سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "داخلی" و "خارجی" کی اصطلاحات صحیح معنوں میں مخی قشر پر قابل اطلاق ہیں، اور یہ مخی قشر ان کمراتی اضطرابات کا مستقر ہے جو احوال شعور کا لازمہ ہیں۔ اگر یہ غالب اضطرابات قشر ہی کے گزشتہ اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے، اور اگر یہ ان تہیجات سے پیدا ہوئے ہیں،

جو قشری حدود کے باہر سے آتے ہیں، تو تعیین خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ خارجی تہیج
کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اعمال کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو تہیج آتا ہے اس کی
حیثیت بعینہ وہی ہے جو بندوق کی لبلبی دبانے کی ہے جس طرح بندوق کی لبلبی دبانے سے
بندوق چل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی تہیج سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ
جب ہم جنگل کی طرف سیر کرنے جاتے ہیں تو آنکھ کا شبکیہ روشنی کی شعاعوں کو وصول کر کے تہیجات
پیدا کرتا ہے۔ ان تہیجات کو درآیندہ اعصاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور دماغی اضطرابات
شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو میدان، درخت، دریا، پرندوں وغیرہ کا شعور ہوتا
ہے۔ اسی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ
بیان بالکل صحیح ہوتا ہے لیکن نفسیاتی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی
تہیجات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام ارتسامات اور بعض وہ خیالات ہمارے
ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کوئل کی یاد دلاتی ہے اور دوسری
الو کی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری چنبیلی کو ۔

جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور پہلی صورت میں
تو مطبوعہ حروف (بصری تہیجات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان
آوازوں (سمعی تہیجات) سے جو ہمارے کانوں میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں
احوال شعور کی تلمیح خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا انحصار داخلی حالات اور
دماغی مراکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی تہیجات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو
اولی تلمیح کہہ سکتے ہیں، اور قشری تغیرات کی وجہ سے خالصۃً داخلی تعیین کے لئے
ثانوی تلمیح کی اصطلاح مخصوص کی جا سکتی ہے ۔

ہم پہلے اولی تلمیح کو لیتے ہیں۔ اس کے متعلق یہاں ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے
کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم
تحلیل ارتسامات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ ارتسام کی اصطلاح کو میں ہر جگہ اس
کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو اولی تلمیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا نفسی لہر کی
چوٹی پر آتی ہے۔ سردست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ تہیج یا بہت
سے سادہ تہیجات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے متعین ہوتی ہے۔

(۱) موروثی دماغی ساخت، یا وہ ذہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازمہ ہے۔ اور (۲) وہ تغیرات، جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت، یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت، اور اس کا حالیہ طریق جواب کچھ تو موروثی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہاں تک کہ ارتسامات، یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے، جو سادہ ورآیندہ ہیجات سے ذہن میں آتے ہیں، یہ تمام ارتسامات تمام صحیح الدماغ اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ، یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ سڑک جس پر میں اور میرا دوست چل رہے ہیں، باڑ جو اس کی دونوں طرف لگی ہے، کتے جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں، سورج جو ڈوب رہا ہے، وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے ہیں، وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ خارجی تلمیح سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل، یا بعینہٖ ایک ہی ہوں، حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی سیر کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا گزشتہ ذاتی تجربہ بالکل ایک نہیں رہا، اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب، اور موروثی دماغی ساخت، ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورت میں فرق ارتسامات، یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں، جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تاہم احوال شعور، جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں، مختلف ہیں۔

اسی دوران سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں، اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی معافی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب ضرب کلیم شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا کہنے والا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بدمعاملگی کی، اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی ارتسام ہے جو اولی تلمیح کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلۂ خیالات کا آغاز ہوتا ہے۔

لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال[1] کی تعریف کر دینی چاہئے۔
ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے، جو اولی تہیج کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کرینگے، جو ثانوی تہیج کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح تمثال ہو، مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو، مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا، یہ نفسی لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے، اور وہاں احساس کے راستے، اور اولی تہیج کی مدد سے، نہیں پہونچا، بلکہ گزشتہ دماغی اضطرابات کے نتیجے کے طور پر، اور ثانوی تہیج کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب فروش کا اولی ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاملگی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے، اور میرے ذہن میں زبور عجم کا ثانوی خیال ہوسکتا ہے، کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں خطور کریں، اور اس طرح ثانوی تہیج کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

اولی اور ثانوی تہیج کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں، جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا، کہ ارتسام آواز کا ہے، جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے، جس کے لئے لفظ "موٹر" کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف اولی طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کرسکتے ہیں، اور کہ سکتے ہیں، کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں جنگل میں ایک نیل گائے کے صرف سینگ دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا، کہ وہ سینگ اس نیل گائے کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینگ ہیں؟ یا یہ کہ نیل گائے کے صرف ایک حصہ سے جو بصری ہیجانات موصول ہو رہے ہیں، وہ نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کرو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ سینگ کا ارتسام نیل گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں سر اور کاندھے، تو دیکھوں

۱ـ Idea

لیکن اس کی ٹانگیں اور پچھلا دھڑ نہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو گائے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا، کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے، تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موشگافی کرنا نہیں چاہتا، اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری، اکھٹے کھڑے ہوں اور وہ سینگ دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا، اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے" آہستہ آہستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا، اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہدیگا، کہ "یہ تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے"۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ اولی اور ثانوی تہیج کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔
لیکن اگر ہم اس تاویل کو اختیار کرتے ہیں، تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ ارتسام میں تھوڑا یا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینگ دیکھتے ہیں، اور نیل گائے کا باقی حصہ تخیل مہیا کر دیتا ہے۔

اب ہم اس مثال کی طرف عود کرتے ہیں جس میں کتب فروش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے دو مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا، سلسلوں کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ مشکل نہیں۔ زبور عجم کے متعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی زبانی بہت کچھ سنا تھا، اخباروں میں اس کے متعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے، اور جس مقام پر میں تھا وہاں اس کتاب کا بہت چرچا تھا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل میلان رکھتا تھا۔ عضویاتی زبان میں یوں کہا جائیگا، کہ چند مخصوص قشری مراکز، جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستلزم ہیں، پہلے ہی سے سریع التہیج تھے۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ ممکن ہے کہ تمام

سیرس بلاور یجیر کا خیال میرے ذہن میں چکر لگا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے دوست کو اس کتب فروش کی بد معاملگی سے بہت نقصان پہونچا تھا، اور وہ ہر وقت اسی فکر میں مستغرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاملگی کا خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ ہوتا، تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرتا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہیے، کہ ثانوی تلمیح میں نفسی لہر کے راستے کی سمت کی تعیین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض، بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپیوں یا اغراض، کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں، جو خود ہماری، یا ہمارے اعزا واقربا یا ہمارے پیشے، کی آئندہ حالت، یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج، وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہوتا ہے شعور کے ہر لمحے میں یہ دلچسپیاں، یا اغراض، یا تو لہر کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں، یا نہایت آسانی سے اس جسم کا حصہ بنائی جا سکتی ہیں۔ یہ شعور کے حاشیے میں، یا اس کے قریب، مستقلاً موجود رہتی ہیں۔ پھر ان کے علاوہ بعض عارضی دلچسپیاں ہوتی ہیں، جن کو موجودہ فکر یا شغل سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً شطرنج کی بازی سے، اس کتاب سے، جو ہم پڑھ رہے ہیں، یا اس مسئلہ سے، جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں، اور موخر الذکر کو خاص دلچسپی، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثانوی تلمیح میں لہر کے راستے کی تعیین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے مشترکہ عمل سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک دلچسپی اولی تلمیح پر بھی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، تو بالوں کے سوا چہرے کا اور کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر ویسے ہی بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، تو تمام چہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر سیر کو نکلیں، تو فلسفی بہت سی وہ باتیں دیکھ اور سن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر اندھا اور بہرہ رہتا ہے حالانکہ دونوں کے سمعی اعصاب دونوں کے تہیج ہوتے ہیں، لیکن ماہر تاریخ کے ذہن میں جو تحت شعوری اثرات ان تہیجات کے ہوتے ہیں، وہ غالب نہیں ہو سکتے،

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور یہ ماہر تاریخ کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دلچسپی سے متعین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشئے میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ یہ نفسی لہر کا گویا مستقل جسم ہوتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دلچسپی سے متعین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ لمحات شعور اب ج د کے کسی سلسلے میں ج کی حالت لہر ب کی حالت لہر سے متعین ہوتی ہے اور ج کی حالت لہر د کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دلچسپی داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہر کی طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔

مزید تحلیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعوری احوال کے علاوہ ان مختلف زیر شعوری عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دہلیز کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم پر اچانک کوئی مصیبت آپڑتی ہے لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جلسہ میں تقریر بھی کرنی ہے۔ شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کو بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے گھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں، کہ اسی اثنا میں غیر شعور میں سے ایک خیال رونما ہوتا ہے اور ہم پھر اداس ہو جاتے ہیں۔ اصل میں ہوا یہ تھا؟ کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دہلیز کے نیچے ہو گیا، لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا، تو پہلے تو یہ خیال تحت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آکر نمایاں ہو گیا +

جو مثال ہم نے ثانوی تلمیح کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا ارتسام گزشتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں ذوق جستجو کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں بد معاملگی کا۔ داخلی یا ثانوی تلمیح صرف وہ راستہ اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا اولی تلمیح

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی کا لال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سیر کراتا ہے، اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے، اور اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال شعور براہ راست پیدا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھیگا، تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آجائیگا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا اعادہ ہو، بلکہ اس قصے کا بیان کرنے والا، جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا، اور جو سماں اس وقت تھا، یہ تمام باتیں کم وبیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئینگی۔ پھر اسی سے مغلوں کے وہ تمام قصے یاد آئینگے، جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کئے تھے، اور اس سے پروفیسر جدو ناتھ سرکار کی کتاب کا خیال آئیگا، وغیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ ثانوی تہیج میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے، جو ذاتی تجربے کی اولی تہیج سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے، وہ خیال پیدا ہوتا ہے، جو دوسرے کو مستحضر کرتا ہے۔ اس رابطہ کا نام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ اولی تجربے میں متلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعہ کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے وہ قصہ یاد آجاتا ہے۔ لیکن اگرچہ ثانوی تہیج میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے، تاہم اس کا یہ اعادہ ناقص اور بہت تھوڑی دور تک ہوتا ہے۔ ہر وقت، اور ہر گھڑی، یہ کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں منتقل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے، تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے: تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا، مغلوں کے قصے، ہندوستان کی تاریخ، پروفیسر جدو ناتھ سرکار کی کتاب۔ اس کو ہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی ہوبہو نقل نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیبات کے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے۔

اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہیں، جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا رہے

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔
ظاہر ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں اس عام "شئے" یا لفظ کا تلازم صرف ایک ہی راستے
میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادل راستوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر مانوس
منظر، یا آواز، یا لفظ کے تلازمات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ بعض
کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر
یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر
کو مِن ملنے راستے میں منتقل کر دیتا تو ہم ضمنی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ
کو گم کر دیتے۔ اگر "ضمنی" سے ہم کو "تضمنی حدود" کا خیال آئے، اگر "مطالب" دیوان
غالب کی شرح موسوم بہ "مطالب الغالب" کا احیا کرے، اگر "بھول بھلیاں" سے
دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر "گم" اس روپیہ کی یاد دلائے جو ہم سے
گم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جا سکتا ہے، کہ مذکورہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی
قدر عسیر الفہم بلکہ مہمل ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا پڑھنا سیکھنے میں شروع شروع
میں یہی دقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ
یہ بھی ہوا کرتی ہے۔ ان کا تجربہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ
مخصوص تلازمات رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادل راستوں میں سے کوئی خاص راستہ
اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن فلقطعاً اختیار کرنے کی طرف مائل ہو۔ لہذا وہ تذبذب
کی حالت میں رہتا ہے اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ
کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت
حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ
ہمارے ذہن (شعور کے ہر لمحہ میں نفسی لہر کا موجودہ پہلو تجربی نفسیات کے لئے ذہن ہی
کا مترادف ہے) کو اسی راستہ میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟
اگر ہر لفظ کے متنوع تلازمات ہیں تو مصنف کے مخصوص تلازمات کس طرح ہمارے
ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق
ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات

نہیں ہوتا" اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے' وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لمحۂ شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا' جو مرکز میں ہے' بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے' جو ابھی مرکز تک نہیں پہونچے' اور وہ نصف یا ثلث فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے' جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب چونکہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی لہر مسلسل ہوتی ہے' اس لئے کسی ایک لمحے میں اس کی تعیین اس نوعیت سے ہوتی ہے' جو گزشتہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں' تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقروں کے مطلب سے متعین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں محو ہو کر خیالات و تمثالات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں' تو یہاں بھی ہر ایک "خیال" یا "تمثال" سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آئیگا اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا' اور یہ تو ظاہر ہے' کہ یہ خاص "خیال" یا "تمثال" جو محض ایک لمحے کے لئے مرکز پر آتی ہے' اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں' کہ ہر ایک مخصوص "خیال" یا "تمثال" جس کو ہم تحلیل ذہنی سے علیحدہ کر سکتے ہیں' فی الواقع باقی کے "خیالات یا تمثالات" سے علیحدہ ہی تھا' تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے' اور بہت سی غیر ضروری' اور بالکل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں' کہ کسی لمحۂ شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں' اور یہ کہ ایک حالتِ شعور بہت زیادہ ملتف اور مختلط اور ایک منفرد و منفصل "خیال یا تمثال" سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالتِ شعور یعنی ہر لمحۂ شعور کی نفسی لہر اس قدر ملتف اور مختلط ہوتی ہے' کہ بعینہ وہی حالتِ شعور کبھی بھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں مرکزی ارتسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے' وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہوا کرتا ہے' ہمارے گرد و پیش کی چیزیں بالکل ایک ہی طرح کی نہیں رہتیں' ہم خود روز بروز' ماہ بماہ' اور سال بسال' بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے' یہ تغیر کسی قدر حقیر

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحۂ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہماری تمام آئندہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالتِ شعور اس قدر مختلف ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں، تو ایسے قوانین وضع کرنے کی کوشش جن پر ان کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں، اور نفسی لہر پر نگاہ واپسیں ڈال کر اس کے اجزاے ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس طرح ان اجزا اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات بہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں،
دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالمماثلت ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔

قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جائیگا:۔
اگر دو مرکزی احوال ب اور ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربے میں آئیں، تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر مشابہ ذہنی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب اور ج اولی تلمیح سے متعین ہوتے ہیں، اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے موخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا بلکہ اقلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں قبل[۱] ادراک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال، یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو، بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اپنے بچے کا ایک قصہ بیان کیا ہو،

---

[۱] Pre-perception

کہ ایک دفعہ طوفان باد و باراں کے بعد اس نے اپنے چھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی، جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر بجلی گر پڑی تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا، اور اس کے بعد بے ساختہ دریافت کیا کہ یہ بادل گرجتا کیوں نہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قانون مقارنت ب اور ج کے ابتدائی تعاقب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کا علم ہم کو تجربے میں ہوتا ہے، یہ تعاقب طبعی بھی ہو سکتا ہے، اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر ہمارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو یا خیال کی شکل میں، ج بھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

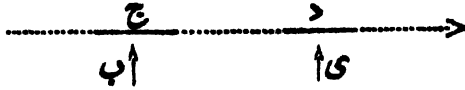
اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہوگا جو ہم نے قانون مقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں شامل کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے، مشابہ ذیلی حالات میں، ج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فروش کا ارتسام میرے ذہن میں فربہ جسم کا باعث ہوا، اور میرے دوست کے ذہن میں بدمعاملگی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول، دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی تلمیح مختلف ہوگئی۔ صرف مشابہ ذیلی حالات میں ب دیا س کو پیدا کرے گی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی بھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں، تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک کلی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا افتراض بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آزاد چھوڑ دیا جائے، تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا۔ یہ کبھی بھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ باوجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنا پر نیوٹن کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح مشابہ ذیلی حالات کے افتراض کی بنا پر ہم کو قانون مقارنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہیے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہیے کہ قانون مقارنت بلحاظ عمومیت

حرکت کے پہلے قانون کے ہم عدد ہے ۔ قانون مقارنت میں ایک مادہ ضمنی افتراض ہے، جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے ۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے فتور ہے ۔ اس افتراض کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے ۔ ہم بچے کو اچھی طرح یاد کرا دیتے ہیں کہ ۸ × ۷ مساوی ہوتا ہے ۵۶ کے ۔ دوسرے الفاظ میں ۸ × ۷ اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے ۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں، تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد ۸ × ۷ سے ۵۶ کا خیال نہیں آتا، یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا ۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دیں گے کہ تلازمات اکثر مستقل نہیں ہوتے، بلکہ عارضی ہوتے ہیں ۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جو لہر نہایت آسانی سے ب سے ج میں منتقل ہوتی تھی وہ آج کسی اور راستے میں منتقل ہوتی ہے ۔ یعنی یہ کہ ب اور ج کا ربط ختم ہو گیا ۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی مفصل بحث کو داخل کرنے سے خلط مبحث ہو نے کا اندیشہ ہے لہذا یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائداری اول تو ناقابل تغیر عضویاتی حالات پر موقوف ہوتی ہے ۔ جیسا کہ ۔۔۔ بات ۔۔۔ ہر چیز کو چار و ناچار یاد رکھتا تھا اس کو اس سے مفر نہ تھا ۔ ہم میں سے اکثر کو بھول جانے سے مفر نہیں ہوتا ۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائداری تین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت پر اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے قیام کی جدت پر اور (۳) اس کی کثرت وقوع پر ۔ لیکن سر دست ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں، اور ایک کامل بے فتور حافظے کا وجود فرض کئے لیتے ہیں، اگرچہ جیسا کہ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا، نسیان ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت، اور اس کی ترقی کی لازمی شرط ہے ۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے ۔ ایک خارجی ہیج ب ارتسام ج پیدا کرتا ہے ۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق ہیج ی ارتسام د کا باعث ہوتا ہے ۔ بظاہر ج اور د کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی ۔ اور اگر شعور کی رو مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی دکھاتا۔ اس رو کے تسلسل کو فرض کرکے ہم متعاقب ہیجات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں ۔

ج .... د ....>
↑ب ↑ی

شکل نمبر۱۰

اس شکل میں نقطہ وار خط شعور کی رو کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے ۔ ہیج ب ارتسام ج کا باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد ہیج ی ارتسام د پیدا کرتا ہے ۔ ج اور د میں براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رو میں ان دونوں ارتسامات کے درمیان بعض انتقالی واقعات ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں ۔

لیکن ہم شکل (۱۰) عضویاتی شکل بھی سمجھ سکتے ہیں ۔ اس صورت میں نقطہ دار خط دماغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کریگا، جن میں ب اور ج خارجی ہیجات سے معین ہوتے ہیں۔ یہاں ب اور ج کے مراکز کے درمیان عصبی رقبے ہوتے ہیں، جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں ۔ انہیں رقبوں کے عصبی تہیجات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ عصبی تہیجات ب اور ج کے مراکز کو باہم ملاتے ہیں، ان کے شعوری لوازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالصتہً جسمانی یا عضویاتی ہوتا ہے ۔ یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ تسلسل کا دعویٰ صرف اس افتراض کی بنا پر کیا جا سکتا ہے کہ شکل اشیا بالفاظ دیگر، یعنی ان حقائق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی مظاہر کے پس پردہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے مابعد الطبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں ۔

اب ہم کو پھر قانون مقارنت کی طرف عود کرنا چاہیئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو اوپر کہیں بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وہ مرکزی احوال،

ب اور ج شعور کے متعاقب لمحات میں واقع ہوں' تو بعد میں ب واقع ہو کر مشابہ ذیلی حالات میں ج کا احیا کرنے کی طرف مائل ہوگی' لیکن جس صورت میں کہ اس کو بالعموم بیان کیا جاتا ہے' اس کے مطابق قانون مقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک کے احیا سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے روزمرہ تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سیر کے واسطے جاتا ہوں' اثنائے سیر میں میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس کے پتوں کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پتے کا خیال آتا ہے' اور پتے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہیئے کہ اگرچہ پتا جھاڑی کا ایک حصہ ہے' تاہم بحیثیت ارتسامات' یا خیالات' کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا ہوں' تو یہ میرے شعور کے مرکز میں ہوتی ہے' لیکن جب میں پتے کی طرف توجہ کرتا ہوں' تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے' لیکن یہ ذیلی بن جاتی ہے۔ مجھے بھیڑوں کے ایک گلے کی صرف ایک بھیڑ' ایک بھیڑ کے پشم کے کچھ حصے' یا بالوں میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد منفصل خیالات ہیں' جو متعاقب لمحات شعور کے مرکز میں آ سکتے ہیں' اور ان کے آپس میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے۔ جس طرح جھاڑی سے پتے کا خیال آ سکتا ہے' اسی طرح بھیڑوں کے ایک گلے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آ سکتا ہے۔ پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب معکوس ہو سکتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہیئے' اور یہ کہنا چاہیئے' کہ عصبی لہر اپنے پہلے راستے کا اعادہ بھی کر سکتی ہے' اور اس صورت میں ج ہمیشہ ب کے بعد پیدا ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے' کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس طرح ب ج کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں شبہ ہے' کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔ اگر کسی ماہر موسیقی سے سارے گاما پا دھے نی کو بترتیب معکوس دُہرانے کو کہا جائے تو

وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم سے حروف تہجی کو بترتیب معکوس دہرانے کو کہا جائے تو ہم دو تین قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ ماہر موسیقی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں چلنے کی عادی ہے اسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہاں دو خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کرتا ہے اغلب یہ ہے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ جھاڑی سے ہم کو پتے کا خیال آسکتا ہے اور پتے سے جھاڑی کا۔ یہاں جھاڑی اور پتہ باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا "بغیر پلٹے" اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلازم کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے۔ ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریراً اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہا ہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلازم کی ترتیب کم از کم خود میرے لئے بالکل غیر اہم نہیں۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے انعکاس کے قائل ہوں، وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلازم بالمماثلت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس قدر واضح، معین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلازم بالمقارنت ہے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، تو ایک

بصورت ارتسام، احیا سے دوسرا بصورت خیال عود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔
یہاں لفظ مشابہت کا ابہام قابل غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کس حیثیت سے مشابہ ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں: "اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے اعادے سے دوسرے کا اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہ سکتے، کہ قانون مماثلت کے مطابق اس اعادے کے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

زید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں، یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں زید کے چہرے کی کسی چیز (مثلاً ناک اور آنکھوں) سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے احیا ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ "یہ فلاں چیز سے بہت ملتی ہے" بلی شیر سے بہت ملتی ہے "ٹڈی بالکل ہوائی جہاز کی شکل کی ہوتی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں، کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے، جو اس ارتسام سے کم وبیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازم بالمشابہت[1] کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور مختلف صورتیں ہوتی ہیں، جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ کثیر الوقوع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضافات محسوسہ کی مماثلت کا تلازم[2] کہوں گا۔ اب میں انہیں کی چند مثالیں دوں گا۔

الکزینڈر ھیڈ دے متخلص بہ آزاد کا شعر ہے کہ۔

دل مجنون پہ آبلہ لیلیٰ۔ اک نمونہ ہے تیرے محمل کا

یہاں "آبلے" اور "محمل" کے مرکزی خیالات میں مشابہت بالکل سادہ اور بدیہی نہیں،

---

[1] Association by Resemblance

[2] Association by perceived similarity of Relationship.

یہاں تک کہ معترض کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے ہی نہیں شاعر کا تخیل اس میں مشاکلت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا دیوان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالظفر بہادر شاہ کا شعر ہے:۔

نشے نے بزم ساقی میں جو مستوں کو اڑا مارا   لب ساغر پہ منہ شیشے نے دھر کر قہقہہ مارا

اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے۔

تجھے کیا گر ہنسا گل گریۂ شبنم پہ گلشن میں   طمانچہ تو نے اس کے منہ پہ کیوں باد صبا مارا

جسٹس میاں محمد شاہ دین ہمایوں نے خوب کہا ہے۔

مرادیں جب میری برآئیں ہوئیں کر آگئے کہنے   یہ برسوں قید دل میں رہ کے گھبرا کیوں نہیں جاتیں

اقبال ستارے کو مخاطب کر کے کہتا ہے۔

قمر کا خوف کہ ہے خطرہ سحر تجھ کو   مآل حسن کی کیا مل گئی خبر تجھ کو؟
متاع نور کے لٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو   ہے کیا ہراس فنا صورت شرر تجھ کو؟
زمیں سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو   مثال ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو۔

غضب ہے پھر تری ننھی سے جان ڈرتی ہے
تمام رات تری کانپتے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے۔

لہرا لے کے یہ کہتا ہے چمن کا سبزہ   دیکھنا دیکھنا اس سمت کو جاتی ہو نسیم!

ہر شخص ان تشابیہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت یا اضافات کا ادراک کر سکتا ہے جو شعراء نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا "آفاق گیر تخیل" ان تک پہونچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان مشابہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔ نشہ کی وجہ سے مستوں کی حالت پر شیشے کا لب ساغر پہ منہ دھر کر قہقہہ مارنا، گریۂ شبنم پر گل کا تبسم کرنا، اور صبا کا اس کے منہ پر طمانچہ مارنا، مرادوں کا برسوں قید دل میں رہنا اور اس قید کی وجہ سے نہ گھبرانا، ستاروں کی تمام رات کانپنے کی توجیہ، چمن کے سبزے کا نسیم کی سمت کو بتانا: یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

آویزش ب دیں سے مسلم کا توادی ہے تو   نقطہ جاذب تا ثر کی شعاعوں کا ہی تو
شکایت کی جاتی ہے کہ یہ تشبیہ بہت دور از کار ہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص سکتا
ہے جو مسائل طبیعیات سے واقف ہے۔ شیر ب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا
نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے
لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے لکھنو پہونچے۔ سٹیشن پر اتر کر ایک
تانگا کرائے پر لیا اور اپنی منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے۔ تانگے والا نہایت شوقین
واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے تانگے کو شیشوں اور قمقموں سے خوب سجا رکھا تھا۔
گھوڑا بھی دولہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو تانگا اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ تانگے
والے سے کہنے لگے "بھئی تمہارا تانگا تو بہت عمدہ ہے، خوب سجا ہوا ہے۔" کہو بھتیجے ہو
تانگے والا کوئی مسخرہ تھا کہنے لگا "حضور! تانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے، پہلے گھوڑے کی
بولی بولئے" یہ حضرت کھسیانے ہو کر خاموش ہو گئے۔

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ محرکات طبائع کے مذکور بالا
نتائج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات
کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں
نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدمست دیکھ کر
ہنسا کرتے ہیں، اسی طرح شیشہ ہنستا ہے جس طرح ہم ایسے شخص کو طعنہ دیتے ہیں،
جو کسی کو بلا سبب مارتا ہے، اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریۂ شبنم پہ گل نہیں ہنسا،
تو صبا کون تھی، کہ اس نے گل کے منہ پہ تپانچہ مارا جس طرح ہم مدتوں قید میں رہ کر
گھبرا جاتے ہیں، اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہیے تھا۔
وقس علےٰ ہذا۔ اضافت سے ہماری مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال
کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان مختلف صورتوں، یعنی اضافات کی مدرکہ مشابہت
کی وجہ سے قایم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے
قانون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ: ۔ اگر دو مرکزی احوال
شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال ہ اور ی کے اضافات کے مشابہ،

ہوں، تو ب اور ج کے اضافات کے احیا سے د ا اور ص کے اضافات کا احیا ہوگا۔
یا مختصراً یہ کہ مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ ہم اس وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم دیکھیں گے کہ تلازم کی یہی صورت شاعرانہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت اور استنتاج کی موقوف علیہ ہے۔

تلازم بالتقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے بدصورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان حالتوں میں مقارنت (یعنی تجربے میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق بھی ہوتا ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیو ہیکل شخص اور ایک بونے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے یا ان کے متعلق ہم نے کچھ پڑھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے عام اور معمولی قد کی غیر طبعی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافت کی مشابہت ہے۔ خوبصورتی وبدصورتی، نیکی و بدی، سفیدی و سیاہی، چھوٹائی اور بڑائی، یہ وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں، اور اس طرح روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہوجاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ "یہ سرخ ہے، نہ کہ سبز" اور "نیک بچے بنو، شرارت مت کرو"، "کھٹوس اور مائع میں کیا فرق ہوتا ہے" یہ اور اسی قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں۔ اس طرح ان میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہوجاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہ اضافات کے ادراک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہوسکتا، کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیا کرسکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ اولی سمجھنا چاہیے مگر یہی زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہوسکتا ہے۔ دونوں کے

دونوں کو شعور کے مرکزی عناصر سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہیئے،
کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر منفصل و منفرد نہیں سمجھے جا سکتے،
اور یہ کہ مرکزی عناصر ب ج د س ص کے کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر
ر کی نوعیت صرف اس عنصر د سے متعین نہیں ہوتی جو اس سے قبل ہے' بلکہ د
کے تحت شعوری ہے' اور ممکن ہے کہ زیر شعوری لوازم بھی اس تعیین میں شریک
ہوتے ہوں ۔ اس کو ہم متباعد تلازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں کہ ایک خاص
حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔
میں سڑک پر جا رہا ہوں کہ دو آدمی باتیں کرتے ہوئے میرے پاس سے گذرتے ہیں۔ ان
میں سے ایک کہتا ہے کہ "مجھے جام کی چنداں پرواہ نہیں ہے"۔ اب چونکہ لفظ جام بہت
سے متلازمات رکھتا ہے' اس لئے یہ فقرہ میرے لئے مہمل رہ جاتا ہے لیکن اس میں
شبہ نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنے ضرور
تھے ۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدرآباد کے ہوں اور امرودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔
یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جام جمشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک امکان یہ بھی ہے'
کہ دونوں رند مشرب ہوں اور اس لئے جام و سبو کی طرف اشارہ ہو وغیرہ وغیرہ۔
میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مختلف معنوں میں سے کون سے معنی بولنے والے کے ذہن
میں تھے ۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے' جن میں لفظ
جام متعارف ہوا ہے ۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے' اور بہار میں
دوسرا۔ صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق
ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے' کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور
مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے ۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی علی الترتیب
عارضی یا نسبتہً مستقل حالت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔
دموی، سوداوی، صفراوی اور بلغمی مزاج میں سے ہر مزاج کا سلسلۂ خیالات مختلف ہوتا ہے ۔ شعراء
کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے' اور یہ دونوں ایک عامی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک عامی میں تلازم بالمقارنت بہت اہم ہوتا ہے، اور شاعر میں تلازم بالمماثلت۔ سائنس داں اگر تخیل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالمماثلت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع، یا کم از کم اس کا لازمہ بتاتا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالتِ شعور کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی اس حالت شعور سے معیّن ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؛ یعنی یہ کہ اگر حروف ا ب ج د س ص سے، ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں، بلکہ کل احوال، کو ظاہر کریں، تو کیا س کی تعیین بالکلیہ د سے ہوتی ہے؟ ابھی تھوڑے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری شامت جو آئی، تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہدی، جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کہ گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دلچسپی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے وقفوں میں یہ پھر عود کر آتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہینگے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی، اگرچہ مجھ کو اس کا علم نہ ہوا۔ اس توجیہ میں منجملہ اور نقائص کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود اپنی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہ سکتے ہیں، کہ حالتِ شعور س کلی طور پر سابق حالت شعور د سے معیّن نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں یہ بات بعض اور قوی تر اور معر احوال شعور سے مغلوب ہو کر خارج از حاشیہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے، تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعیین کے تین طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان مخی اضطرابات کے تعلق سے، جو ادنیٰ تلمیح میں خارجی مہیج سے معیّن ہوتے ہیں۔

(۲) ان مخی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق غالب، یا نیم غالب، اضطرابات سے معیّن ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب، یا نیم غالب، اضطرابات علی الترتیب شعوری، یا غیر شعوری، سے متلازم ہوتے ہیں۔

(۳) ان تمام اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے متعین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی متلزمات زیرِ شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبعی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک، یا زائد طریقے سے متعین ہوتی ہے۔ ڈاکٹر سٹانٹ اپنی کتاب مینوئل آف سائیکالوجی میں لکھتا ہے "ہر نفسی ترقی میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور اعادہ شامل ہوتا ہے۔ مسلک تلازمیت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً احیائی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے کہ اس احیائی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل۔"

کہا جا سکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیا کا تحلیلی بیان ہے، جو تجربے کی تکوین کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہیے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں "مشابہ ذیلی حالات کے تحت" کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر سٹانٹ کہتا ہے کہ "تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے" تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشیے کے تعلق کی حیثیت حسی کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب یہی ذیلی حالات تجربے اور علم کے ماحصل کے مناسب حصہ میں، اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، آئندہ ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست (بلا واسطہ) تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

حیوانات میں تلازمِ خیالات

اس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی لہر ہوتی ہے۔ حیوانات سے میری مراد ریڑھ دار حیوانات ہیں؛ اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں، نفسیاتِ تقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تک محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں؛ اور بدرجہ ادنیٰ رینگنے والے جانوروں اور مچھلیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اشتراک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالمِ حیوانی کی ایک بڑی شاخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی تشریحات کے لئے صحیح اساس تسلیم کرتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا اشتراک عصبی آلات اور ان کے عضویاتی اعمال کے اشتراک کا ہم مرتبہ اور ہم زمان ہوتا ہے۔

اگر ہم کسی بلی کو کسی پرندے کا شکار کرتے ہوئے دیکھیں، تو ہم اس نتیجے پر پہونچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس بلی کے شعور کے مرکز میں ہے، اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بصری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول بلی کے شعور کے حاشیہ پر ہے۔ اسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشئے پر ہوتی ہیں، وہ بلی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقعہ و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔

یہاں لفظ شعور پر بحث کرکے وقت ضائع نہ کرنا چاہئے۔ بعض مصنفین کا خیال ہے،

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے، یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے
مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں
شعور کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر
جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا، اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر
حاوی سمجھوں گا۔ ہم کہہ رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے، تو ہمارے
پاس کافی وجوہ اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی
اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے،
کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں، وہ موجودہ
صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے، تو ہم اس خاص وقت
کی حالت شعور کو منحنی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے۔

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں،
انسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔
یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی لہر انسان کے شعور کی لہر کے مقابلے میں بلحاظ
ترکیب سادہ تر ہو، لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم
کی لہر موجود ہوتی ہے اور "ارتسام" اور "خیال" کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزا
کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کتے کے پلے کو اس گیند کا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے،
جس سے وہ کھیل رہا ہے، اور بھوکے کتے کو ایک نہایت لذیذ اور گوشت
دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریگا کہ ارتسام وردآئندہ ریشوں کے
ذریعے اور اولی تہییج کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہو گا،
کہ خیال تلازم کی بنا پر ثانوی تہییج کا نتیجہ ہوتا ہے، اگرچہ کوئی شخص مشکل ہی ایسا
ملیگا جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اختیاری مطالعے کے لئے چند ایسے مرغی کے
چوزوں اور بطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو انڈوں سے مشین کے
ذریعے سے نکالے گئے تھے۔ میرے روزنامچہ سے چند اقتباسات ان کی نوعیت کو

واضح کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی تین مرتبہ یکے بعد دیگرے اپنے ہی پر پر چونچ ماری لیکن پھر سر کو ہلا کر چونچ زمین سے رگڑ کر صاف کرلی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن پر کے قریب پہونچ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چونچ کو زمین سے رگڑتا تھا۔ اس کے تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا، اس کو اچھی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔ یہاں ایک بصری ارتسام اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر، بطور خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے چھچھلے برتن میں پانی رکھا، لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے ہو کر گزرے، اور باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق، اپنے ہی پنجوں پر ٹھونگ ماری، اور فوراً سر کو اونچا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک بلبلہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پینے کا فعل کیا۔ اس کے کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات مقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک چوزہ، جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی، شہد کی مکھی پر جھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر تھوڑی ہی دور جا کر اس کو چھوڑ دیا، بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا، اور چونچ کو بہت دفعہ زمین سے رگڑ کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو مکھی نے ڈنگ نہیں مارا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے زہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ بہرکیف وہ چند منٹ بعد ہی پھر ہشاش بشاش، اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چونچ میں پکڑنے کی اس نے ہمت نہ کی۔ یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بدمزہ کیڑے اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور پھر دفعہ عجیب و غریب شکل اور بر ے مزے میں بہت جلدی تلازم قائم ہوا اور ہر مرتبہ بصری ارتسام بدمزگی کے احیا کا باعث ہوا۔

ہم انسان ہیں ہماری ذہنی زندگی ان تصورات کی آب و ہوا میں بسر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے اور طبعی طور پر ہم بھی انہیں تصورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس میلان کی وجہ سے جو غلطی پیدا ہونے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی مکھی کو "شئے" کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس "شئے" کی ایک خاص شکل و صورت ہے اور یہ کہ جو چوزہ اس کو چونچ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص مزہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ چوزے کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم معاً یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا چوزہ شئے اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز اوصاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ اشیا اور اوصاف پر تو میں بعد میں کہیں بحث کروں گا بسر دست ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ مکھی کا بصری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔ بعد میں جب مکھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو کل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ تجربے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا احضار کرتا ہے۔ چوزہ "اشیاء" یا "اوصاف" کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے احساسی تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے منجملہ اور بڑی دقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تحلیلی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد پر مشتمل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تحلیل پر دال ہوتے ہیں، اور جن تجربات کی تحلیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تحلیل سے معرا ہوتے ہیں۔

مثلاً ہم شہد کی مکھی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ مکھی کا خاصہ ہے اور مکھی اس خاصے کی حامل ہے اور یہ کہ دونوں قابل امتیاز ہیں۔ جو نکتہ چین اور خردہ گیر حضرات کہ مصنف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لغزشوں کی گرفت کرتے ہیں، وہ اپنی کامیابیوں کی فہرست میں ایک اور کامیابی کا یہ کہہ کر اضافہ کر سکتے ہیں کہ جو زبان مصنف استعمال کر رہا ہے، اسی سے اس کے دعویٰ کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے، اس میں شاذ ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہوگا جس سے ان میں اس تحلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ میں چاہتا ہوں کہ قارئین مندرجہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تحلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تحلیل انسان کے ہاتھوں ہوتی ہے، جو زبان کا موجد اور استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان چونکہ نتائج تحلیل سے بھری ہوئی ہے اس لئے ذہنی اعمال کو ابتدائی غیر محلل صورت میں بیان کرنا اور تحلیلی صورت کے جملوں کے استعمال سے بچنا تقریباً ناممکن ہے۔ اور (۴) ان تحلیلی جملوں کے استعمال سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم "شہد کی مکھی کا ذائقہ" کہتے ہیں، وہ اس چوزے کے لئے ایک بسیط، بلا واسطہ اور غیر محلل تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔

یہ تمام ایک جملہ معترضہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں ان چوزوں اور بطخ کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا تھا۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ بعض حرکات کرنے کی موروثی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بھی، ذاتی اکتساب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف تلازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات ہی کے قیام کی وجہ سے تجربہ افعال کی رہنمائی، اور معاملات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب بصری اور ذوقی ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، تو وہ چوزہ ماکولات و غیر ماکولات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر الوقوع۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہفتے عشرے کے بعد وہ ایک نہایت چست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر اکتساب کئے جاتے ہیں۔ تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اغلب ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرور ہوتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مخی نصف کرہ جات میں غالباً ایسے عصبی حصے پائے جاتے ہیں جو بصری اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ آلہ ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور اکتسابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے چوزے میرے ہاتھ کی حرارت سے بہت مسرور ہوتے تھے اور جب میں اپنا ہاتھ ان کی طرف پھیلاتا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور کھلی سطح میں بیٹھ جاتے تھے۔ میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جو اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکتساب کرتا ہے۔

یہاں میں بطخ کے دو بچوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیان کرتا ہوں۔ میں ہر روز صبح کو ایک مقررہ وقت پر ان کے سامنے ایک سیاہ تھالی میں ایک چھچھلا برتن پانی سے بھر کر رکھا کرتا تھا۔ وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور نہاتے تھے۔ ایک صبح کو میں نے یہ برتن دھر رکھے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا۔ وہ حسب عادت اس کی طرف دوڑے۔ برتن سے چونچیں رگڑیں گویا پانی کو نگل رہے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے پینے کی تمام مخصوص حرکات کیں۔ وہ خالی برتن میں بیٹھے اپنی ننھی ننھی دموں کو ہلایا اور خیالی پانی اپنی کمروں پر پھینکتے رہے۔ ان کا یہ تمام فعل دس منٹ تک جاری رہا لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات سست پڑتی گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر یہی تجربہ دہرایا، وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے، اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ تین یا زاید منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ آئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں پانی تلاش کیا اور جلدی ہی سب بھاگ گئے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے اور بطخ کے یہ بچے، جن پر میں نے اختبارات کئے تھے، مشین کے ذریعے سے نکالے گئے تھے، اور اس لئے اس نعمت سے محروم تھے، جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ سے جو کچھ معلومات انہوں اپنی اس چھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں، وہ خود ان کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت پاسکتے تھے اور اس طرح اپنے ورثے کی روایات سے واقف ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ مشین، جو گویا اس کی ماں تھی، تلازمات کے قائم کرنے میں کچھ مدد نہ کر سکتی تھی، کیونکہ ماں اور ایک حد تک اپنے اور ابنائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل کرنے میں، ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کرسکا کہ وہ اپنے اور ہم عمروں سے کسی طرح فروتر و کمتر تو نہیں، اگرچہ اس میں شک نہیں، کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا تجربہ ناقص تھا، لیکن یہ نقص کچھ ایسا نمایاں نہ تھا۔

لہذا حیوانات کے اوائل عمر میں خیالات کے تلازم کی اہمیت میں مبالغہ کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے، جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دُہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس وقت تک بے کار ہوتا ہے، جب تک کہ تلازمات قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چوزہ چالیس مرتبہ شہد کی مکھی کو چونچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد مزہ پائے، تو یہ تجربہ عملی حیثیت سے اس کے لئے بالکل بے کار ہوگا، تاوقتیکہ اس مکھی کو دیکھتے ہی اس کی بدمزگی کا خیال نہ آجائے، قبل اس کے کہ وہ اس کو اپنی چونچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ تلازمات کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلازمی روابط عوضی طور پر قائم نہیں ہوسکتے۔ لہذا ماں کی نگہداشت کسی قدر مکمل اور طویل المدت کیوں نہ ہو،

یہ تلازمات ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لیئے اپنے آپ قائم کرتا ہے۔
میں نے اس نتیجے تک پہونچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات چوزوں پر اس وجہ سے کیئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی آسانی سے نگرانی ہوسکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے بچے میں مشاہدہ کیئے جاسکتے ہیں، اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ تلازمات تجربے کے ساتھ پیوست ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جانے کی صورت میں (جیسا کہ افسانوں اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پھر یہ تجربے کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی تلازم کی عمر صرف ایک لمحہ ہوسکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی کم و بیش سرعت کے ساتھ غالب ہوجاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا، اور جنگلے یا جھاڑیوں کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب میں اس لکڑی کو جنگلے کی دوسری طرف پھینکتا ہے، تو وہ اس کو لانے کا بہت شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہونچنے کے لیئے اس کو گھاس اور جھاڑیوں میں سے گزرنا پڑتا تھا، اور یہاں اس کے کانٹے چبھتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا۔ میں خود جاکر وہ لکڑی لے آیا، کتے کو بلایا، پیار کیا اور وہ لکڑی پھر پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے لپکا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی پلٹ گیا، اور اس کے بعد پھر کسی طرح اس کو پکڑنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے ایک اور لکڑی توڑی، اور اس کو پھینکا، وہ تو بار بار اس کو اٹھا کر لایا، لیکن جب کبھی میں پہلی لکڑی پھینکتا، تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے، اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں اس لکڑی کی شکل و صورت اور کانٹوں کی چبھن میں ایک عارضی تلازم قائم ہوگیا تھا۔ لیکن یہ محض عارضی تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ سیر کے لیئے لے گیا، اور پانچ چھ میل کے چکر کے بعد آدھ گھنٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔ وہ اس کے پیچھے دوڑا اور بلا تامل اس کو اٹھا لایا۔ جھاڑیوں کے کانٹوں کی تکلیف ختم ہوچکی تھی، اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہوگیا۔
اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھا لاتا تھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو لکڑیوں کے ساتھ اس کو دلچسپی نہ رہتی تھی۔ اگر میں گیند کو جیب میں ڈال کر لکڑی پھینکتا تھا تو وہ نائد سے زاید یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دور تک بھاگتا اور پھر واپس آ کر مجھ سے گیند کا مطالبہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا۔ میں نے ایک بڑا سا گیند جس کو اس نے اتنا چبایا تھا کہ اب اس کو پہچاننا مشکل تھا، جیب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر سیر کے لئے نکلا۔ راستے بھر میں لکڑیاں توڑ توڑ کر پھینکتا رہا اور وہ لاتا رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا گیند کو ٹٹولا اور اسی ہاتھ کو اس کے سر پر پھیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونگھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور، تو وہ اس کے پیچھے بھاگا لیکن پھر آ کر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند کی بو سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگنا یاد آ گیا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ دلچسپی باقی نہ رہی تھی۔

میرا خیال ہے کہ شمی راستوں سے تلازم کے قیام سے اُن تجربات کے نتائج کی توجیہ میں مدد ملنی ممکن ہے جو میں نے کتوں پر کئے ہیں۔ ان تجربوں کا خیال مجھ کو رومینز؎ کے ان تجربوں سے آیا جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبلے اڑا کر کتوں کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کتے ان بلبلوں کو اپنی ناک یا اپنے پنجوں سے چھیڑتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو کتے بلبلوں کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے، اور جب بلبلا پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامات ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس کھیل کو بہت حقیر سمجھتا ہے لیکن بعض اوقات جب وہ کتا اس بلبلے کو اپنی ناک سے پھوڑتا ہے تو وہ اپنا سر ہلاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایاں اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کتا بلبلہ کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا چھپتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبلوں کے پاس نہ پھٹکتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبلے

؎ Romanes

کو پچھوڑ ئے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو پھوٹنے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار پہونچتی ہے۔ بو کی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو تو ضرور بے چین کر دیگی جن کی قوت شامہ تیز ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کتے اس اثر کی طرف ملتفت نہیں ہوتے، اگرچہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کرسیوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی تلازم کام کر رہا تھا کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی اور جب نہانے کا وقت آتا تھا تو اس کو کھینچ کر باہر نکالنا پڑتا تھا۔ تمام بوؤں میں سے صابون کی بو کے متلازمات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار رہتے۔ لیکن یہ محض اتفاق ہو سکتا تھا کیونکہ میں نے اور کتوں پر بھی یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں، حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے۔ انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ بلبلوں کو چاٹتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کرتا ہے۔ اس کی مالکہ نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا صابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہانے کے بعد اپنے تمام بدن کو چاٹتا ہے۔ روحینس نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توجیہ کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس تلازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ ناممکن نہیں۔

حیوانات میں تلازم کی مثالوں سے صفحوں کے صفحے سیاہ کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اپنے تجربے سے اضافہ کریں۔ اگر انہیں جانوروں سے دلچسپی ہے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں دقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں تلازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جا سکتا ہے، جب وہ خیال، جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے، اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کرلے۔ ہم اپنے پالتو جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض تلازمات قائم کرتے ہیں۔ اس طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ تلازمی روابط کے قائم کرنے میں سہولت و سرعت سے کے

لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ روابط ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں تو ان کے استقلال و ثبات کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔

تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے مہیا ہوتی ہے جن میں کوئی جانور اپنے ابنائے جنس یا انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرتا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کرسکا ہوں جو آوازیں کہ چوزے نکالتے ہیں وہ یقیناً جبلی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے موروثی طریقے ہیں اور ان میں سے بعض تو خاصی متفرق ہوتی ہیں۔ چوزوں میں کم از کم چھ قسم کی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک ہلکی سیٹی کی سی آواز جو سیری اور تسکین کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدھم اور ایک طرح کی دہری آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی پیٹھ ٹھونکتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگر چوزوں کے سامنے کوئی بڑی سی اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے، تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم ایک بانسری کی سی آواز جس سے احتیاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دانہ ڈالتا ہے یا ویسے ہی جا کر کھڑا ہو جاتا ہے تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ میرے چوزے کمرے میں میری موجودگی کے عادی ہو گئے تھے اور جب میں ان کو اکیلا چھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا تو وہ بے چین ہو جاتے تھے اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پنجم جب کوئی شخص کسی چوزے کو اس کی مرضی کے خلاف پکڑ لیتا ہے تو ایک تیز چوں چوں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک چیخ جب کوئی چوزہ اوروں سے پیچھے رہ جاتا ہے تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں، کہ ان تمام آوازوں سے اور چوزے اس خاص چوزے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ خطرے کی آوازیں سن کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں جہاں سے وہ چوزہ وہ آواز نکال رہا ہو۔

میں ان تلازمات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہ جہاں تک مجھے علم ہے موروثی تلازمات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ منعطف کرانا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی مختص کی جاتی ہیں۔ یہ آوازیں ایک خاص جذبی حالت کے ساتھ متلازم ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذبی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ ہے کہ یہ ایک مثالہ حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی مختص نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید فرق پیدا ہو جائے لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت بہم نہ پہونچا سکا۔ حیوانات میں اطلاع دہی کے ذرائع پر آگے چل کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع دہی کہاں تک عام جذبی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معین ارتسامات یا مخصوص تجربات کی۔

اعلیٰ درجے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سدھا سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرانا چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سے تلازمات کی شہادت مہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یا دو مثالیں بیان کرتا ہوں۔ خود میری بلی جب دروازہ کھلوانا چاہتی تھی تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دستی کو چھوتی تھی۔ اس نے یہ تلازم ایک اتفاقی واقعے کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس بلی نے ایک مرتبہ کھڑے ہوکر اس دستی کو چھوا تھا۔ جب کبھی وہ بلی اچک کر دستی کو چھو دیتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بیٹھ کر محض میاؤں میاؤں کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفات بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی تعلیمی قیمت متعین ہوگئی تھی۔ سر جان لبک[۱] نے اپنے وان[۲] نامی سیاہ کتے کو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کارڈوں میں تمیز کرنا سکھایا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس انچ لمبے اور تین انچ چوڑے تھے اور ان پر بعض سادہ الفاظ

---

[۱] Sir John Lubbock -

[۲] Van -

مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ وان نے نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا سیکھا، بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ متلازم کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک، یا جا ہ کی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ اٹھا لاتا تھا، اور اس کے بدلے مطالبہ حاصل کر لیتا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی، اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تفریقی تلازمات ظاہر ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات احساسی تجربے میں تمیز کرنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور کا اضافہ کرتا ہوں، جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب "حیات حیوانی اور عقل"[1] میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں کیپ ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ڈائی اوسی سن کالج[2] میں تھا، تو سکیمپ[3] نامی ایک کتا شام کے کھانے کے وقت لڑکوں کے پاس بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی، لیکن کبھی کبھی اس کو ایک ہڈی مل جاتی تھی، لیکن اس ہڈی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لیتا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اٹھ کر دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بھونکتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سنتے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگایا، اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک لڑکے نے گرا دیا تھا، منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا، اور باہر بھاگ گیا۔

مختصر یہ کہ بالتو جانوروں پر تجربات کرنے، اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے تلازم کی کافی شہادت بہم پہونچتی ہے۔ یہ تلازمات

---

[1] Animal Life and Intelligence -

[2] Diocesan College -

[3] Scamp -

بالخصوص نئے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی شہادت مہیا کرتی ہے جو ہماری توجہ کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں کھینچتی کہ وہ بہت عام اور مانوس ہوتی ہے۔ اس شہادت کی طرف توجہ نہ کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام اعمال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں، اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں، کہ تجربے کے ذریعے فردی اکتسابات کی وجہ سے یہ بنیاد کس قدر مفترق ہو جاتی ہے کم و بیش یکساں ماحول میں، اور مشترک عادات حیات کے زیر اثر، فردی تجربہ اس قدر یکساں ہو جاتا ہے، کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیوانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالمقارنت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے، کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالمماثلت بھی ہو سکتے ہیں کہ نہیں۔ ہم کم از کم اس وقت اضافات مدرکہ کی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اضافات کے ادراک پر ہوتا ہے، اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ نہیں۔ لہذا اس وقت سوال صرف یہ ہے، کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا احیا تلازم بالمماثلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے، یا نہیں؟ جب میرے چوزوں نے شہد کی مکھیوں سے زہر کو محض سونگھ یا چکھ کر بچنا سیکھ لیا تھا، تو میں نے ان کی طرف ایک مکھی ایسی پھینکی، جو شہد کی مکھی سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چوزے نے اس کو چھونے کی ہمت نہ کی، اور اس کے ساتھ ہی خطرے کی آواز بار بار سنائی دی۔ ظاہر ہے، کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے، کہ اس دوسری مکھی کو دیکھ کر ان کو شہد کی مکھی کا خیال بھی آیا، یا نہیں، اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے، کہ اس چوزے کے شعور میں خیالات کا سلسلہ اس طرح تھا کہ (۱) مکھی کا ادراکی ارتسام (۲) شہد کی مکھی کا بصری خیال اور

(۳) زہر کا ذوقی خیال یا کہ (۱) اس خاص مکھی کا بصری ارتسام اور (۲) زہر کا ذوقی خیال؟ دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص مکھی کو دیکھ کر اس چوزے کے دل میں پہلے شہد کی مکھی کا خیال آیا اور اس کے بعد اس کی بدمزگی کا یا اس خاص مکھی کو دیکھتے ہی اس کو معاً بدمزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس چوزے نے اس خاص مکھی کو غلطی سے شہد کی مکھی سمجھا یعنی یہ کہ وہ خاص مکھی کے ارتسام اور شہد کی مکھی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا۔

یہ مثال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی[1] کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شامل ہوتی ہے اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ کہ نفسیاتی یہاں عمدی تقلید کا تو امکان ہی نہیں) کو ایک اور فائدہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار، یا مضر رساں صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہونی چاہیئے کہ مضر رساں صفت کا بطور احساسی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالمماثلت نہیں ہوتا، بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی گئی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مفترق ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ موذی کیڑوں کے چکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشوونما پاسکتے ہیں کہ ان کی تلمیحی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہٰذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں، جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہیئے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالمماثلت کے وجود کی معتبر شہادت نہیں، تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت بہم

---

[1] Mimicry

نہیں پہونچائی جاسکتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مماثلت کی وجہ سے اس قسم کے تلازمات حیوانات کے ذہنی اعمال سے غائب ہوتے ہیں۔ یہ ممکن بلکہ اغلب ہے کہ اس قسم کے تلازمات اکثر قائم ہوتے ہوں۔ ان کے وجود کی شہادت کی بہم رسانی میں ہم کو دقت صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان تلازمات کا کوئی عملی فائدہ نہیں۔

ڈاکٹر سٹاؤٹ نے اپنی کتاب مینویل آف سائیکالوجی میں معنوں کے اکتساب کے موقع مہیا کرنے کے لئے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج میں تلازمات کی اہمیت خوب واضح کی ہے۔ وہ تجربے کے گزشتہ حصوں کے ساتھ نئے حصوں کے شمول کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ اگر ایک چوزہ بد مزہ شہد کی مکھی پر ٹھونگ مارنے سے باز رہتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بصری ارتسام سے ناخوشگوار ذوقی تجربے کے احیا ہوتا ہے۔ اس کے بجائے وہ کہتا ہے کہ شہد کی مکھیوں کو دیکھنے سے اس تمام میلان کا احیا ہوتا ہے جو اس پر ٹھونگ مارنے اس کو چونچ میں پکڑنے اور پھر کراہت کے ساتھ اس کو تھوکنے کا تجربہ پیچھے چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح تجربات کے اثرات کا اعادہ ہوتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری ارتسام کے ساتھ ایک معنی شامل ہو گیا تھا۔ اب یہ ان تمام تجربات کو ظاہر کرتا ہے جو پہلے موقع پر یا اس کے بعد حاصل ہوئے تھے اور اسی وجہ سے اب اس کو ان تجربات کے دہرانے کی چنداں ضرورت نہیں رہتی گزشتہ تجربے کے بحیثیت مجموعی احیا کا یہ ترکیبی تخیل یقیناً اس زیادہ تحلیلی بیان کے مقابلے میں زیادہ تشفی بخش ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ اس بات کو اور آگے بڑھاتا اور زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے جو میرے ذہن میں اس وقت تھی جب میں اس پیراگراف کو لکھ رہا تھا جس میں میں نے حیوانات میں تلازم بالمماثلت کے امکان پر غور کیا ہے۔

حافظہ

شعور کو ہم نے اس کے غیر مختتم اور آگے بڑھنے والے سیلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صعودی اور نیچے گرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزولی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ مشکل ہے۔ جب کبھی آلۂ حس کے عصبی سرے کسی مہیج کو وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ مہیج کے درآیندہ عصب سے گزرنے میں صرف ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصۃً عضویاتی ہے۔ لیکن جب اس مہیج کی وجہ سے شعوری مرکز میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور میں اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم و بیش وقت صرف ہوتا ہے یا عضویاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ مخی اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ مختلف اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کو کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت ہے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

وقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں۔ اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح توضیح کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ توضیح طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ بلحاظ ذہن ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں، جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی اجتہاد فکر کی ہمیشہ ضامن نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی ارتسام یا خیال کی شرح توضیح (۱) فرد کی ذہنی ساخت (۲) ارتسام یا خیال کی مانوسیت، اور (۳) اس کے انعطاف پر منحصر ہوتی ہے۔ لیکن اس ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ارتسام یا خیال کی اصطلاحات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہر کی چوٹی پر یا شعور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ارتسامات یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ ارتسامات یا خیالات یکدم زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ آہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر محض ذہنی ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ارتسامات رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب مل کر ایک تسلسل خود بن جاتے ہیں۔ ہمارے ارتسامات و خیالات کا تسلسل بھی بعینہ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری عناصر فوراً طلوع ہوتے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے، تو ہماری ذہنی زندگی اس سے مختلف ہوتی، جس کا ہم کو عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی حد تک سابق الفاظ سے معین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح بھی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال دے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دوسرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے نا ممکن ہو جاتا۔ فرض کرو کہ سوال یہ ہے کہ ۱۲ کو ۱۵ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳ سے تقسیم کرو۔ اس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ ۹۔ یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۲۷ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ ۳ سے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔

اسی تقاطع و تداخل کی وجہ سے اس قسم کے عمل، شعور، اور عام فکر میں تسلسل ہوتا ہے ۔

مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے ۔ بعض احساسی مہیجات تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں ۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے صوتی مہیجات کا سلسلہ ہمارے کانوں پر پڑتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت تک علیحدہ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کے پیدا ہونے کے قبل ہی زائل نہ ہو جائے ۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بسیط مہیجات کے نتائج کے ارتسام کے لئے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے یعنی یہ کہ آوازیں ایک دوسری میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آوازیں جاتی ہیں ۔ لیکن ون ہلمہولتز[۱] نے ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثانیہ میں ۱۳۲ موسیقی ضربوں کو ممیز کر سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ پروفیسر اکسنر[۲] نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا ہے درآنحالیکہ ان کے درمیان ۱/۵۰۰ ثانیہ کا وقفہ تھا ۔ آنکھ میں احساسی زوال بہت سست ہوتا ہے ۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان ۱/۲۵ ثانیہ سے کم کا وقفہ ہو تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں لمسی ارتسامات کی صورت میں مشاہدات کے نتائج متبائن ہیں لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثانیہ میں ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں ۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے وہ سادہ ترین نوعیت کا ہے ۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب کا مقابل ہے جو رقبہ میں تنگ اور التفاف میں کم ہے ۔ اور زیادہ مختلف ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پیمائش اس وقت ناممکن ہے ۔ یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ باز دید، اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے ۔ جب ہم ایک پیرگراف لکھتے، یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں تو ہم کو لکھنا پڑھنے یا بولنے ہیں اس تمام حصہ کا کم و بیش شعور ہوتا ہے جو پیچھے گزر چکا ہے ۔

---

[۱] Von Helmholtz

[۲] Prof. Exner

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرتا ہے لیکن خاتمہ پر انداز بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو باسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا۔ جب فقرے لمبے لمبے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترضہ اور دیگر ماتحتی جملوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہونچتے پہونچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارا عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر یہ لمبا فقرہ تقریر میں ہے نہ کہ تحریر میں تو یہ تجربہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔ لمبا فقرہ پڑھنے میں یہ دقت کم اس لئے ہو جاتی ہے کہ ہم سرسری طور پر پیچھے کی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سننے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تحریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں بے ہودہ اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں یا نسبتۃً غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذباتی کیفیات شامل ہوتی ہیں وہ بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں۔ آداب محفل اور سنجیدہ و شائستہ مجلس کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں چکر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں، اس وقت تک اس کا خیال برابر ستاتا رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں ناسور کی طرح گھر بنا لیتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو اسی کے ڈھنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک مسرور شخص کو ہر چیز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارتسامات سادہ اور کثیر الوقوع ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ ملتف ارتسامات و خیالات بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں، اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبہ شامل ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن عضویاتی حالات پر یہ نفسی زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان ہی اضطرابات کی مسلسل بقا میں کرنی چاہیے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ

پائے جاتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دگر شعور میں بصورت ذیلی عناصر ان کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیراگراف پڑھنے میں صرف ضروری اور موٹے موٹے خیالات نفسی لہر کے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آگے بڑھتے ہیں اور ماتحتی یا غیر ضروری خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک لمبے سلسلۂ خیالات کا مجموعۂ شعور کی آخری حالت میں آکر جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات "ابتدائی حافظہ" کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو ثانوی تہیج سے ان نفسی عناصر یا اجزاء ترکیبی کے اعادے یا احیاء تک محدود رکھا جائے، جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک پرانے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلازم خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالصتہً استحضاری بصری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا میلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالصتہً استحضاری بصری منظر اس احضاری بصری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے، اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی جو احضار کی خصوصیت امتیازی ہے، اور جو عصبی راستوں کے فوری تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں۔ جن لوگوں میں استحضار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے، وہ ایک استحضاری مرکزی تمثال کو اس احضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظب بنا سکتے ہیں، جن کی طرف وہ نگاہ گاڑ کر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر دل کے لئے وضاحت، تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور، توجہ اور باریکی سے معائنہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، کہ ایک استحضاری منظر کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے، اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضار میں ایک اور فرق ہوتا ہے، جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ متقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں لکھتے لکھتے اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھاتا ہوں، تو میری چشم باطن کے سامنے انگوروں کا وہ خوشہ آجاتا ہے، جو میں نے دوپہر کے ناشتے میں دستر خوان پر دیکھا تھا۔ خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور حاشیے کے ہوتی ہے، جس میں وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدھم صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب حاشیہ میرے موجودہ تحت شعوری احضارات، یعنی میرے مسودہ، میری میز، میرے قلم، دوات وغیرہ کے بالکل غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تجانس سے اس وضاحت اور مواظبت کی تائید ہوتی ہے، جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں ما بہ الامتیاز ہے۔ پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخصص یہ خیال ہوگا، یعنی یہ کہ یہ خیال ان تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا، اور اسی نسبت سے اس میں اور احضاری حاشیہ میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبعی بیداری کی حالتوں میں طبعی تجربے کا احضاری حاشیہ غائب یا محذوف ہوتا ہے اور اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا، اور تمثالات و اوہام حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تیسرا فرق متقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبعی تجربے میں ہم میں سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی، جو احضارات میں، در آئندہ اعصاب کے راستے سے آنے والے تہیجات کے تسلسل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری ارتسامات کو خارج کرکے صرف تھوڑی دیر کے لئے شعور کے مرکز میں رہتی ہے

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین کا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم استحضار کو، یہ کسی قدر واضح کیوں نہ ہو، احضار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ تمثال محض تمثال ہے خواہ یہ کسی قدر معین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الدماغ اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبعی یا پاگلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا احضاری کوائف سے غیریت غیر محسوس ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ تاپائیداری پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح استحضاری تمثالات و خیالات احضاری حقائق کی مواظبت کو ساتھ لے کر ذہن پر متسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کسی حالتِ شعور کا بعینہٖ اسی صورت میں احیا نہیں ہو سکتا جس میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ اس میں گزشتہ حالتِ شعور کی کم و بیش ہو بہو شبیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبیہ نئی حالت شعور کا صرف جزو ہوتی ہے اور بس۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ثانوی تلمیح سے جو استحضار ہوتا ہے، یہ کسی قدر واضح اور مواظب کیوں نہ ہو، اس میں اور اولی تلمیح کے احضار میں عام طور پر طبعی حالات میں شاذ ہی اشتباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالتِ شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ب ا ج ایک حالت شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں ا مرکزی عنصر ہے اور ب ج لہر کا حاشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہر اس طرح ظاہر کی جائیگی ب ا ج یہاں د س نیا حاشیہ ہوگا۔ اس سے یہ صاف طور نظر آجاتا ہے کہ ب ا ج اور ب ا ج دو حالات شعور ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں، اور یہ کہ موخر الذکر مقدم الذکر کی ہو بہو شبیہ نہیں، اگرچہ یہ شبیہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے، اس میں ا احیا کے وقت اپنا اصلی حاشیہ ب ج اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کے نیچے سڑک پر ایک ناگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے، اور اس کو وہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطمینان کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناگ مرکزی عنصر تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ۔ میری اس حادثے کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے، جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے، جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھ کو وہ تمام واقعات یاد آجاتے ہیں، جن میں اس کی اور میری دوستی ہوئی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آجاتا ہے، جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر، یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے، ان کو دیکھ کر ان خاص خاص تلازمات کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے، اور اس قدر مختلف حالات میں، ہوتی ہے، کہ مخصوص تلازمات غائب ہو جاتے ہیں، اور عام تلازمات ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بعینہ یہی حال مانوس اشیا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص تلازمات بھی نابود ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ احیا کا ضابطہ بجائے ط ا ج کے صرف د ط رہ جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ ا کا اصلی حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ا بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے، کہ ا اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے، کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے، کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس ارتسام، خیال، یا حاشیے، کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے، اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ، جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہوتا ہے۔ مقدم الذکر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ موخر الذکر یعنی حفظ، کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خیالات، یا عناصر شعور، ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں، یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرتا ہے لہٰذا ارتسامات، یا خیالات، کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

دماغ سے مدد لینی پڑتی ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات، تو باقی نہیں رہتے لیکن دماغ پھر اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ ایک تمثیل سے اس کی توضیح ہوگی۔ جب ہم فونوگراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس کے بیلن میں غائب نہیں ہو جاتی، اور نہ یہ بیلن اس کو محفوظ کرتا ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ موم یا اسی طرح کی کسی اور چیز پر ہماری آواز پڑتی ہے، تو اس میں نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا اعادہ کیا جا سکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بافت بھی ان عصبی اضطرابات کی وجہ سے، جو ارتسام کے لوازم ہوتے ہیں، اس طرح متغیر ہو جاتی ہے، کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف ان ہی معنوں میں ہم حفظِ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔

عضویاتی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے دماغ میں بعض ایسے حصے یا خلایا ہوتے ہیں جنہیں "حافظی خلایا" کہا جا سکتا ہے۔ ان کا خاص کام ہی حفظ ہے۔ جب مخصوص مکسراتی اضطرابات سے ایک ارتسام ب پیدا ہوتا ہے، تو دماغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر ب پڑتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بحالی اس اثر (ب) کے احیا کا نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قیاس بالکل تشفی بخش نہیں اور نہ واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ جو اضطراب ب کے ساتھ متعلق ہے، وہ واقع ہو کر ایک مشابہ اضطراب ب کے بالواسطہ یا ثانوی اعادے کا میلان اپنے پیچھے چھوڑ جاتا ہے، اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقبہ کے اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہرکیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ ہوتا ہے عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا جواب دیگی۔ نفسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ میلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نفسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ میکالے رینگلرز کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر دقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے نکلیں گے جو ایسا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہینگے اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یا دو کو یاد رکھ سکینگے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ نفسی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دماغی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کرسکتے ہیں جتنی کہ خود اپنے قدوں یا اپنے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں جو فطرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف الرائے ہیں کہ محض خازنیت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہونچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں خازنیت نظام عصبی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ تکان اور درماندگی کی حالت میں ارتسامات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق چوبند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتسامات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزاں کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا تو اعادہ کرسکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں لیکن ان نئی باتوں کو

درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی ہیں تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ دلچسپی اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کرینگے اتنی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہونچائی جا سکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، باآواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم و بیش وقت میں محو ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو منتقش اور مرتسم کرنے یا دوسرے الفاظ میں دماغی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقۂ اساتذہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ اعادہ یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کہ محفوظ ہیں لیکن ان کا احیا یا اعادہ نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگرچہ حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔

سب سے پہلے ہم غیر مرتب حافظہ اور مرتب حافظہ میں فرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب قسم کا حافظہ اچھا ہوتا ہے، وہ نہایت آسانی سے لفظوں کے ہجے کرنا سیکھ جاتا ہے، تاریخوں کے سلسلوں، یا صرفی و نحوی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد از بر کر لیتا ہے کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی فرانسیسی یا اسکاچ ہم معنی الفاظ کو بلا دقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر زبانیں بہت جلد حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے اور اپنے تمام افراد احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گویا مختلف و متفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو بآسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیفہ گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو برجستہ اور برمحل اشعار کہاوتیں اور تمثیلیں اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کہ وہ پڑھ چکا ہے ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے لیکن ایک ہفتہ اندر اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام شیکسپیر خوب مزے لے لے کر پڑھا ہے لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ دہرا نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دوست لندن سے روانہ ہو چکا ہے لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقعہ پر ایک خاص مغنی کا گانا سنا تھا لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ مغنی کون تھا۔ اس کو ہر سال ضرورت پڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سالگرہ کس دن ہے۔ بنک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق لسانیات حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے تو وہ سامعین کو اپنے تبحر علمی سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور اس کا طریق بحث نہایت سلجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس

موضوع سے ہو۔ یہ مرتب حافظہ کی انتہائی صورت ہے +

اس میں شبہ نہیں کہ اچھا غیر مرتب حافظہ ایک شخص کو اس کے ہم نفسوں میں ممتاز کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دلچسپیوں کے ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کچھ تلازم بالمقارنت کے سریع اور مستحکم قیام کا۔ تلازم بالمماثلت (مشابہت) بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و مماثلت بالکل بدیہی اور سطحی ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک میلان یہ ہوتا ہے کہ یہ سطح بین ہوتے ہیں، نہ کہ ژرف نگاہ، جمیل المنظر ہوتے ہیں، نہ کہ معقول۔ یہ کسی بات کو بیان تو اچھی طرح کر سکتے ہیں، لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے، نقل تو کر سکتے ہیں، لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے۔ تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی باتیں سنتا ہے، اور اس کے خیالات کے تسلسل، اس کے لطیفوں کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے، لیکن پھر اپنے آپ سے سوال کرتا ہے، کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتب قسم کا ہوتا ہے، تو وہ تمام باتوں کو ان کے مفہوم، بطور شہادت ان کی قیمت، یا کسی قیاس کے لئے ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات مدرکہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاقی اور سطحی مشابہت کی وجہ سے جو تلازمات قائم ہوتے ہیں، وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں، نہ پائدار۔ پائداری صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے، جو بہت گہرے ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدرکہ کی مشابہت کے تلازمات کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہیئے، کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتیں۔ اکثر صورتوں میں تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود مخصوصیت مجتمعاً پائی جاتی ہیں، اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہن بنتا ہے +

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر مشتبہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو مقارنت اور سطحی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت و مشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے ادراک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس لحاظ سے اصلاح پذیری کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت میں ہوتی ہے، نہ کہ خلقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یادآوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یادآوری ایک ارادی عمل ہے، جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا معقول تلازم، یادآوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یادآوری نسبتہً آسان ہو جاتی ہے، تو یہ یادآوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جبلت کے نتائج سے بہت کچھ ملنے جلنے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک خلقی قوت ہے، اور مرتب حافظہ ایک حد تک اکتسابی عادت۔

صاف اور غیر مشتبہ یادآوری اور تذکر میں اکثر زمان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ مکانی تلازمات پر اس جگہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ ارتسامات کو موجودہ خیالات کی صورت میں احیا سے تعلق ہوتا ہے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تعیینِ زمانی[1] کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے، اس میں میرے لئے صرف مکانی تلازمات

---

[1] Localization in time

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے، جب میں حیدرآباد میں تھا۔ دماغ پر اور زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے، کہ یہ واقعہ اوائل ۱۹۲۲ء کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ، مدت حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تخصیص کے عمل کے لیے "تعیین زمان" کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہیے، کہ یہ تخصیص کس طرح کی جاتی ہے؟

سب سے پہلی قابل لحاظ بات یہ ہے، کہ واقعات کا حقیقی امتداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اصلی مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیا کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے، تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے۔ جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات، یا اپنے ینی تال کے قیام کے سوانح پر نگاہ باز دید ڈالتا ہوں، تو جن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فصل تھا، وہ میری چشم ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا، تو ہماری گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کامل ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہو جانا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفاصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو بھول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز دید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر بعید وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے، جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں، اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں، تو بہت زیادہ تفاصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ماضی کے اندھیرے کی وجہ سے دھندلے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورتیں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں، اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں، جو سفر حیات میں

میں نشان راہ کا کام دیتے ہیں۔

کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تعیین زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشانات راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے لکچر کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تعیین ہو جاتی ہے۔ فلاں صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات کیمپ سے واپس آنے کے بعد اور ہوسٹل میں تقرر سے قبل ہوئی تھی۔ اس عرصہ پر غور کرنے سے میں صحیح صحیح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ہوسٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا۔

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے تو ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیر تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم واقعہ زیر تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے معین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشانات راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدت حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق رہتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو تسلسل و مرور زمان کا اولی تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جا سکتی ہے موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی طرف پھیلاؤ کا دوسرا نام ہے اور یہ تمام عمل بہن بین

فکر کی مدد سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے متعلق ہماری پیش بینیاں اسی تجربہ کا اسی طرح کا پھیلاؤ ہوتا ہے، لیکن آگے کی طرف۔ پیش بینی دراصل قبل از وقت استحضار ہے +

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ فلاں واقعہ کب ہوا، تو اس میں ہم کو تاریخوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کا میں نے اب تک کہیں ذکر نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ امداد ثانوی ہوتی ہے، اگرچہ اس کے سہل الاستعمال اور مفید ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ وہ مشترک مرجعات ہوتی ہیں، جن سے ہم اپنی زندگی کے سوانح کا دوسرے شخص کی زندگی کے سوانح سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور اس طرح ہم ایک وقت نامہ بنا لیتے ہیں جس کو ایک فرد کی زندگی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ جو اجتماعی ہوتا ہے۔ میرے قارئین کو میرے سوانح حیات کا علم نہیں، لیکن اگر میں کہوں کہ میں ۱۹۰۳ء میں کیپ سے واپس آیا تھا، تو وہ اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنی گزشتہ زندگی کے کسی ایسے واقعہ سے معلوم کر لینگے، جو اس تاریخ کے ساتھ متلازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تاریخ وہ مشترک مرجع ہے، جس کے ذریعہ سے میں اپنے تعیین زمانی کا دوسروں کے تعیین زمانی سے مقابلہ کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی ہے، نہ کہ فروی +

میں اپنی زندگی کے اہم واقعات میں سے بعض کی تاریخیں جانتا ہوں۔ چنانچہ مدرسے میں داخل ہونے، انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اس سے نکلنے، مختلف مقامات کی سیر کرنے، اور اپنی شادی ہونے، وغیرہ کی تاریخیں مجھے یاد ہیں۔ دیگر واقعات کی تاریخوں کو میں ان ہی تاریخوں سے حساب لگا کر معلوم کرتا ہوں۔ اگر میرا حافظہ غیر مرتب قسم کا ہوتا تو ان تاریخوں کی فہرست موجودہ فہرست سے بلا شبہ بڑی ہوتی۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ لوگوں کا اس معاملے میں بعینہ وہی حال ہے، جو میرا ہے +

یہاں تک میں اس زمانۂ ماضی پر بحث کرتا رہا ہوں، جس کا مجھ کو براہ راست اور بلا واسطہ تجربہ ہوا ہے۔ لیکن میری یادداشتوں کے ماوراء زمانۂ ماضی کا دھندلا،

جس کے متعلق مورخین اس قدر کدوکاوش، اور تحقیق وتفحص کرتے رہے ہیں، اور غالباً ہمیشہ کرتے رہینگے، اور جو اجتماعی نقطۂ نظر سے اس قدر اہم اور قیمتی ہے۔ اس کا مجھ کو بلاواسطہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس کا علم مجھ کو کتب تواریخ یا سینہ بسینہ روایات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس طویل و وسیع زمانہ ماضی کی مدتہائے مدیدہ کو ذہن میں لانے کے لئے میں زمان کا وہی تخیل استعمال کرتا ہوں، جو خود میری زندگی کے چھوٹے چھوٹے وقفوں پر غور کرنے میں مفید ثابت ہوا ہے۔ جس طرح میں خود اپنی زندگی کے تاریخی واقعات کو مختصر کرکے اپنے ذہن میں دوبارہ لاسکتا ہوں، اسی طرح میں اٹھارویں صدی کے واقعات پر بھی نگاہ پس بین ڈال سکتا ہوں۔ پھر جس طرح سنہ پیدائش سال قبل کے اہم واقعات کی نشان دہی کے لئے مفید اور اجتماعاً ضروری ہے، اسی طرح اس سے گزشتہ صدیوں کے واقعات کی نشان دہی بھی ہوسکتی ہے +

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخیں محض علامات ہیں۔ لیکن کس چیز کی علامات؟ زمان کی تعیین کی۔ ان کا فائدہ محض اس قدر ہے کہ ہم ان کے ذریعہ سے زمان کی صحیح صحیح تعیین کرسکتے ہیں۔ تلازم بالقارنت کی وجہ سے کسی واقعہ کے ساتھ ایک واقعہ کو متعلق کرنا، اور پھر اس کو بار بار دُہرانا تعلیمی نقطۂ نظر سے تقریباً بالکل بے سود ہے۔ یہ تاریخ سود مند صرف اس وقت ہوتی ہے، جب اس کی وجہ سے اس خاص واقعہ، اور دیگر واقعات میں تعلق معلوم ہو جائے۔ میں ایک بچے سے دریافت کرتا ہوں، کہ ایڈورڈ ہفتم کا انتقال کب ہوا؟ وہ فوراً جواب دیتا ہے، ۱۹۱۰ء میں۔ اس کے بعد میں اس سے پوچھتا ہوں، اس وقت یورپ جنگ عظیم ہو رہی تھی؟ وہ میرا منہ تکنے لگتا ہے۔ میں پھر سوال کرتا ہوں، اس کی وقت ہندوستان کا دار السلطنت کلکتہ سے دہلی میں منتقل ہوچکا تھا؟ وہ اور زیادہ پریشان ہوکر میرا منہ تکتا ہے۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ یورپ کی جنگ عظیم کب ہوئی، یا ہندوستان کا دار السلطنت کب

منتقل ہوا، تو وہ صحیح صحیح تاریخ بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم ٹھیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریخوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تعیین کا مواد اس کے پاس موجود ہے لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا۔ لہٰذا اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کئے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال ۱۹۱۰ء میں ہوا۔ یہ بچہ تعیین زمان کی حد تک عقلمند ہے۔

تلازم بالمقارنت کی وجہ سے خیالات کی محض بحالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح صحیح تعیین زمانی جو بہت پہلے ظہور پذیر ہوا تھا، دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیایا اعادہ اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظہ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہوگا۔ موخر الذکر ہی سے ہم کو فکر و علم کا مواد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید اور اہم ثابت ہوگا۔ حافظہ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظہ بحیثیت محض احیا کے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کرتا کہ موجودہ نفسی لہر میں شعور کی لہر کے گزشتہ اجزا و ترکیبی کے احیا آمت کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے، جو احیا شدہ مواد میں باہم دگر ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ سڑک پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص منظر کا واضح طور پر احیا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے، کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

کھینچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کر لوں، کہ میں اس سے کہاں، کن حالات میں، اور کب ملا تھا، تو اس میں محض اور خالصۃً احیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں۔ میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں، اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ نیا جزو ہے، جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے، جس میں زمان کا تصور شامل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تعیین زمان صحیح زمانی اضافات کی تعیین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں غور و فکر اور نگاہ بازدید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دگر تعیین زمان میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ بازدید ڈالتے ہیں، اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں +

بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے، کہ تلازم کی وجہ سے محض احیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہیئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھارن ڈائک[1] نے اپنی تصنیف عقل حیوانی[2] میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اعمال کے فوائد کثیرہ کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے، کہ تلازم کا استقلال و استحکام لازماً حافظہ (بشرطیکہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے) پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جا سکتا ہے، تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہیئے، جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا، جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے، اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یا یادداشت بحیثیت میری ہونے کے پہچانی جانی چاہیئے۔

---

[2] Animal Intelligence
[1] Thorndike

یہ یادر ہے، کہ ہم تذکر، یا یادداشت کو محض احیا سے علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین، یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا، تمثالی عمل کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی، یا زمانی، یا منطقی، اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ جو بات ہم نے عضویاتی حفظ کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے، اس کو فلسفہ، یا مابعد الطبیعیات، کافی نہیں سمجھتا، اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے، تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے۔ جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا خاکہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے، اس کے مطابق دماغی بافت ایک در پردہ حقیقت کا خارجی پہلو ہے، اور اسی حقیقت میں وہ تسلسل پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے، جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +

حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلازم خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ آئے ہیں خیالات استحضارات ہوتے ہیں، جو زیادہ تر ثانوی تہییج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ استحضار نام ہے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا تشکل ارتسام اعضار ہوتا ہے۔ پھر ابھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظہ کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں، تو ان میں حافظ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں، ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تشریحی یا عضویاتی بنا بھی ہونی چاہیئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں، تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات عبث ہے +

اس کے علاوہ مشاہدہ شاہد ہے کہ بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوزہ ایک دفعہ شہد کی مکھی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد پھر کبھی اُس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اُس کا حافظہ اس بچہ کے حافظے سے کسی طرح بھی کمتر نہیں، جو دودھ سے جلنے کے بعد چھاچھ پھونک پھونک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں چھوڑا، جہاں سے میں نے انڈے لئے تھے، اور یہ انتظام کیا، کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا کہ وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا، کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیلا کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور اچک کر میرے ہاتھ پر آ بیٹھا، اور دانہ کی امید میں اس پر ٹھونگیں مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا، کہ اس نے مجھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس نے میرے ایک خاص فعل کو یاد رکھا، جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

جب میں کیپ ٹاؤن میں مقیم تھا، تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے آتے تھے، جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اُس طرف لے جانا پڑتا تھا، کیونکہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا، اور جب وہ یہاں پہونچتے تو اٹھا لئے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا، اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے، اور اگرچہ خرگوش وہاں پھر کبھی دکھائی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی مایوسی کے باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد محو نہ ہوئی۔ جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ جب میں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں، اس وقت اس پہلے

تعاقب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد باقی رہی، اور وہ تلازم مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

ڈارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا، تو اس کے کتے نے اس کو بآسانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ سر جارج ڈیوس[1] نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے (جو اب پورا شیر بن چکا تھا) اس کو پہچان لیا۔ بنگلے[2] نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو پہچانا ہے، جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات مشکوک و مشتبہ ہوں، لیکن مجھ کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہرکیف حیوانات کے حافظہ کی بیشمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقعہ ملا ہے، وہ بلا دقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں مہیا کر سکتا ہے +

پھر جن اشخاص کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے، ان کو بھی بخوبی علم ہوگا، کہ نئے تلازمات کو قائم کرنے کی سرعت، یا بالفاظ دگر تلازم قائم کرنے کے لئے تکرار کی مقدار، اس کے قائم ہو چکنے کے بعد اس کے حفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے کرتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلدی ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں، جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی تلازم قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت العمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص، جو سرکس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے، کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں، وہ اس کے

---

[1] Sir George Davis — [2] Bingley

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ شاذ ہی کوئی کتا ایسا ملتا ہے، جو کرتبوں کو جلد سیکھ لے اور پھر سیکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتماد ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کرینگے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہوگا کہ ایک ہی نسل کے کتوں میں بھی بلحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جانوروں کا حافظہ لازماً خالصۃً غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ "کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں"؟ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کرینگے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ سردست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے ادراک پر موقوف ہوتا ہے۔ جو تلازمات اس میں شامل ہوتے ہیں، وہ اضافات مدرکہ کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس وجہ سے یاد نہیں رہتا کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر چسپاں ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی رکھتا ہے۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں، تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربے اور عقلی (جو اس تجربے پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے، اور صرف یہی ان کی بنا بن سکتا ہے۔ احساسی تجربے اور عقل[1] کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے لیکن علم اور عقل عالی کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

Reason عقل — Intelligence عقل[1]

میں عقل کا ہونا موقوف ہے، ان کے ادراک اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے، تو ممکن ہے کہ ان میں مرتب قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو، کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور پیدا ہو کر پھر علم کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احساسی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتب قسم کا ہوگا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعیین زمانی شامل ہوتی ہے ؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے، کہ کیا وہ زمانی اضافات کا بحیثیت ہی ادراک کر سکتے ہیں ؟ گزشتہ باب میں تعیین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں، کہ یہ عمل دراصل سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربۂ زیر غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے، مقام معلوم کرتے ہیں، اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں، کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں ؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جا سکتا ہے، کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ، اور ان کو منتج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے، یا یہ کہ ہم کو تعیین زمانی کے مزید عمل کو بھی منتج کرنا چاہیئے ؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے، تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنی نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلےٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہیئے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک صنفی مثال لیتے ہیں۔ کپتان شپ[1] ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا، اور ایک ہاتھی کے منہ میں مرچ دیدی۔ پھر تقریباً ایک ماہ کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا،

[1] Captain Shipp

اور وہ حسب عادت ہاتھی پر ہاتھ پھیر تا رہا۔ ہاتھی کو اچھا موقعہ ملا۔ اس نے سونڈ میں پانی بھرا، اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا۔ غرض کیا جا سکتا ہے، کہ ایسی صورت میں اصلی تجربے کے وقت اور مقام کی تعیین صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ ہمارا یہ افتراض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں، کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر محض تلازم کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلازم حافظے سے محو نہیں ہوا، اس وقت تک اس احیا کے لئے ڈیڑھ ماہ ڈیڑھ سال اور ڈیڑھ دن سب برابر ہیں۔ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ ہاتھی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

لیکن باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے، کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ ریوڈی جینیرو[1] کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا، اس کے پاس ایک بندر تھا، جس کو ہر روز صبح کو مقررہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا، اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا، تو وہ چیخنا اور اچھلنا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جا سکتا ہے، کہ اس سے اس بندر میں تعیین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا، کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات[؟] اور بھوک کی باقاعدہ تشفی میں تلازم کی بنا پر ان واقعات کی تشفی بخش توجیہہ ہو سکتی ہے۔ میرے میزبان نے مجھے یہ بھی بتایا، کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا، تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا، لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت چیخنا شروع کر دیتا تھا۔

---

[1] Riode Janaro ۔

میرا خیال ہے کہ مرورِ زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے وزن و تنظیم عضو یاتی اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جا سکتا ہے، جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بغور مطالعہ کیا ہے، وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت، یا بقول ڈاکٹر سٹائٹ، اعلیٰ معنوں کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی الحس ہوتے ہیں، جو ان کی روزمرہ زندگی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے، جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے متعلق انصافاً کیا نتیجہ کر سکتے ہیں؟ اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بنا، پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں، تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر تھارن ڈائک اس احیا میں کوئی ایسا شناختی کل شامل نہیں ہوتا، جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں، کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں، جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے، کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی، جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، ہاتھی نے کپتان شٹ کی شناخت نہ کی، جو اس مرچ کی وجہ سے اب اس ہاتھی کے لئے ایک "نئے معنی" رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ ان تمام صورتوں میں احیا، من حیثیت الاحیا، مانوسیت کا کم از کم وہ حاشیہ اپنے ساتھ لاتا ہے، جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی ذات کا، بحیثیت گزشتہ تجربے کے مالک کے، کوئی تخیل نہ ہو کیونکہ ذات کا تخیل بہت زیادہ تحلیل اور بازترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے

احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کسی ایسے جملے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے "یہ پہلے بھی موجود رہا ہے"۔ اس لحاظ سے یہ احیا ایک نئے اور غیر مانوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک بچہ جوزہ جس کو تتلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کیڑے کو دیکھیگا، تو اس کو "پہلے دیکھا جا چکا ہے" کا شعور بالضرورت ہوگا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں "شناخت" کہتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اُس طرح کہیگا، کہ وہ چوزہ شہد کی مکھی کی "شناخت" کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چوزے کی حالت میں "یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے" قسم کا تجربہ ہے، جس میں کلی معنی شامل ہیں۔ "یہ" اضافات معلوم ہیں "کی قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے۔

لیکن کم از کم اعلےٰ حیوانات میں "پہلے دیکھا جا چکا ہے" قسم کا تجربہ اس تمام موقع و محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر از معنی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع و محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گزشتہ تجربہ ہے۔ یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا اس گزشتہ تجربے کے احساس میں تعیین زمانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے بہرہ سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں سڑک پر جا رہا ہوں، اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے، کہ میں نے اس کو کہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقعہ و محل کو اپنی چشم باطن کے سامنے لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو ریل میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غایت پیش نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعیین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے گزشتہ تجربے کے موقعہ و محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا، کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعیین زمانی کا حیوانات کے لئے کیا مصرف ہے، کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ یہ معلوم کرنے سے میرے کتوں کو کیا فائدہ ہوتا، کہ انہوں نے خرگوش کا شکار کیا گیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنا ہی علم کافی تھا، کہ انھوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ و محل پسندیدہ تھا +

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، کہ حیوانات کے حافظہ میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں شناخت کی وہ ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے، جس پر علم کی ترقی دلالت کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پر از معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعیین نہیں ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تخصیص ہوتی ہے، جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی صحت عام ہے +

بہتر اور مناسب یہی ہے، کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں چھوڑ دیا جائے، اور پھر ادراک اضافات کی بحث کی روشنی میں ان پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں قارئین سے میری استدعا یہ ہے، کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی بلا مبالغہ تشریح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر محمول فرمائیں میں قانون ارتقا کا قائل ہوں، اور اس لئے میرا عقیدہ ہے، کہ تمام قواء ذہنی میں ترقی طبعی اعمال سے ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہوگا، کہ میں انسانی قواء اور حیوانی قواء کے درمیان ایک خلیج پیدا کر دوں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے، کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی محتمل ترین تشریح تک،
سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہونچ جاؤں، اور نفسیات
انسانی سے مقابلہ کرکے، یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں، کہ حیوانات
کے، ذہنی قواء، ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے
انسان کے اعلیٰ قواء، کے مرتبہ کو پہونچتے ہیں +

باب ہشتم

ارتسامات کی تحلیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ارتسام وہ ہے، جو درآیندہ اعصاب کے تہیج سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے، جو اس مرکز میں بالواسطہ یعنی کسی ارتسام، یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت میں تمام متعلقہ مخی حالات اُن درآیندہ تہیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو دماغ کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام متعلقہ مخی حالات دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے رہیں، اور گزشتہ دماغی حالتوں سے متعین ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ارتسامات کو نہایت سہولت کے ساتھ احضاری[1] کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضاری[2] احوال ہیں، جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن احضاری ارتسامات، یا استحضاری خیالات، میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں بنتے۔ یہ صحیح ہے، کہ وہ مرکزی اجزا ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعوری عناصر کے حاشئے سے محصور ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے یہ عناصر احوال شعور کے اصلی اجزا ہی نہیں ہوتے

---

[1] Presentative

[2] Representative

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک متعین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے، اور کچھ استحضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا چاہیئے، جن کا استحضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے، اور تحلیل کی مدد سے ان کی اصلیت اور ماہیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +

سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرینگے کہ جب بصارت کے راستے سے ہم کو کسی چیز، مثلاً گلاب کے پھول کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، تو شعور کے سامنے احضار کس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ ہے، کہ ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کریں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے بلاواسطہ احضار ہوتا ہے، اور دوسری وہ جو اس احضار کے فوراً بعد ہمارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعتہً رنگین، ایک خاص شکل کا، اور ایک خاص مقام میں، دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بو، اس کا وزن ہاتھ میں اس کا احساس زبان پر اس کا ذائقہ، اس کا نام، یہ تمام، یا ان میں سے بعض، اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ، اس پھول کو دیکھ کر ذہن میں فوراً آسکتا ہے۔ لیکن یہ سب استحضاری، اور بلاواسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلازم کی وجہ سے آتا ہے، اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔ جو بچہ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے، وہ اس پھول کو دیکھتا ہے، لیکن اس کے شعور میں بو کا استحضاری عنصر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بو اس کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ متلازم نہیں ہوئی۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ احضاری ارتسام میں بحیثیت احضاری ارتسام کے، سوائے بو شکل اور مقام کے اور کچھ نہیں ہوتا لیکن کیا اس میں اس سے کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلا شبہ احضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلاواسطہ ارتسام پر مستزاد ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیگا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم پھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس پھول کو دیکھیں، اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں، تو باہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم چت لیٹ کر چرخ نیلی فام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں، اس وقت بھی ہم کو ارتسام میں تعلق کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

سمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے، اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے مبدا کو اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جا سکتا، جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جا سکتا ہے۔ یہاں ہماری یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی آواز سنتے ہیں، تو سرعتاً شعور کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے شمّی ارتسامات اور حراری ارتسامات میں خارجیت کا یہ عنصر بہت مدہم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلازم کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، نہ کہ بلاواسطہ احضار، اور ارتسام کا ایک حصہ لمسی ارتسامات میں تو فوراً جگہ کے اس حصے کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو متاثر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تعیین مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ لمس میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں، اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ مہیا کرتے ہیں، یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ لمس بصارت کا مستقل مددگار رہتا ہے، جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے' تقریری اطلاع وہی کی وجہ سے' عالم گیرا فرا آفرینی کا ذریعہ ہے۔ بو ذائقہ اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم بصری ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں' اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ پھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے تاہم معلوم ہوتا ہے' کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تمیز کر سکتے ہیں' بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں' کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے' لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں تحویل کرتی ہے جو عضویاتی حیثیت سے بالکل علیحدہ اور ممیز ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی ماہیت سے کما حقہ واقفیت کے لئے لازمی ہے' کہ ہم جسمانی اور عضویاتی بنیادوں کو کھود کر دیکھیں' بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہیے' اور معلوم کرنا چاہیے' کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح متعین ہوتی ہیں +

میں نے ابھی کہا ہے' کہ مطالعہ باطن سے پھول کا رنگ اس کی شکل اور مقام سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے پھول کا رنگ اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔ برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلے) کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم یہ سمجھیں' کہ یہ ایک سطح پر جو خط ابصارت کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے' صرف دو ابعاد (طول و عرض) میں ممتد ہوتی ہے' تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس میں ٹھوس پن' یعنی تیسرے بُعد (عمق) کو بھی شامل سمجھا جائے' تو اس کو مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ ٹھوس پن اور اس کے ساتھ فاصلے اور مقام پر ہم عنقریب بحث کرینگے۔ لہذا سر دست ہم اس کو نظر انداز کرتے ہیں' اور پھول' یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی ہی مرئی چیز کے امتداد رنگ کے سامنے' اور رنگ' کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیت روشنی کی شعاعوں کے سطحی انعکاس پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایتھر میں سے ہوتی ہوئی آنکھ کے قرنیہ[1] تک پہونچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایتھر کے عرضی اہتزازات پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن التصور ہے۔ ان اہتزازات میں سے صرف وہ آنکھ کے شبکیہ[2] پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴۰۰ بلین کے درمیان ہے۔ اہتزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۰۰ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اہتزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں پر کیمیاوی اثرات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے شبکیہ پر اثر نہیں کرتے۔ طیف نما[3] کی مدد سے ان اہتزازات کو غیر منقطع سلسلے کی صورت میں مرتب کیا جاسکتا ہے، جو شبکئے پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد[4] کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اہتزازات ہوتے ہیں، جن کا تعدد ۴۰۰ بلین فی ثانیہ ہے، اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعداد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اہتزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع، جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں، گل بنفشہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے، تو اہتزازات میں سے کچھ تو جذب ہو جاتے ہیں، اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کم تعدد کی لہریں گل بنفشہ کی پتیوں میں جذب ہو جاتی ہیں، اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل بنفشہ، یا کسی اور خارجی شئے، سے جو کچھ

---

[1] ۔ Cornea

[2] ۔ Retina

[3] ۔ Spectroscope

[4] ۔ Frequency

آنکھ تک پہونچتا ہے، وہ فی الواقع کم و پیش منتخب نمونہ ہوتا ہے ان اہتزازات کا جو مرئیت کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبیعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے، جو جسم سے باہر ہوتے ہیں۔ ایتھر کے ان اہتزازات کے جسم تک پہونچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے، اس کی عضویاتی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ اہتزازات خطِ مستقیم میں آنکھ تک پہونچنے کے بعد محدب شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد پتلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں، اور اس پتلی کے اردگرد قزحیہ[1] کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ عدسہ[2] اور رطوبت بلوریہ[3] میں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناوٹیں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان اہتزازات کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے، اور یہی شبکیہ وہ بناوٹ ہے، جو ان اہتزازات کی اصلی وصول کرنے والی ہے۔ اس کو عصب[4] بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات[5] سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی الحس ہوتا ہے، اور اس کا پھیلاؤ ایک انچ قطر کے دائرہ کے اندر اندر ہوتا ہے۔ اس قدر تنگ رقبے میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبے سے باہر جو رقبہ ہے، اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں، اور نازک استوانے[6] بھی۔ ان نازک مخروطات

---

[1] Iris
[2] Lens
[3] Vitreous Humour
[4] Optic nerve
[5] Cones
[6] Rods

اور استوانوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً عصب بصری کے ریشوں کے ذریعہ دماغ کے ایک مخصوص رقبے سے ملا ہوتا ہے۔ پھر روشنی کے تموجات کے لئے ان میں سے ہر ایک حساس ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ "حساس" کی اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کا استعمال بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے، جن میں ایک فوٹوگرافر اپنی پلیٹ کو حساس کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک ممتد سطح ہے، جس پر تموج کی ممتد تصویر پڑتی ہے، اس لئے یہی دو ابعاد میں اُس امتداد کی عضویاتی بنا بن جاتا ہے، جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتھر کے وجہ سے متہیج ہوتا ہے، جن پر گل بنفشہ، یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔ یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے، اور کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ اگر عالم خارجی تمام تر، باختلاف شدت، خاکستری رنگ کا ہوتا، تو ہم ممتد سطح کے رنگ کی تشفی بخش توجیہ شبکیہ کے مخروطات، یا استوانوں، کے متفاوت تہیج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن اشیا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہوشل ع۱ کا خیال تھا کہ ویٹی کن ع۲ میں پچیکاری کرنے والے کم از کم ۳۰۰۰۰ مختلف رنگوں میں تمیز کر سکتے تھے۔ اب اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط متہیج ہونے کے بعد اس ہیجان ع۳ کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے۔ صورت حال یہ نہیں، کہ ایک خاص مخروط، یا مجموعہ مخروطات، ایک خاص تموج سے اثر پذیر ہوتا ہے، اور دوسرا مخروط، یا مجموعہ مخروطات، دوسرے تموج سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے، کہ کوئی مخروط کسی تموج سے متاثر

ع۱ ۔ Herschel

ع۲ ۔ Vatican

ع۳ ۔ Impulse

ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ تموج مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اثر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خارجی خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی حساسیت متفاوت اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے متہیج ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک مخروط میں اثر پذیری کے چند ابتدائی، اولی طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتلاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے تموجات لیں، پھر سبزی میں سے مخصوص تعدد لیں، اور اسی طرح نلاہٹ میں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملانے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں، جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ، سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی نظریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (یاکس اور طریقہ) سے اثر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں؛ شبکیہ کے مخروط میں ردعمل کے صرف تین اساسی طریقہ ہوتے ہیں، یا زائد؛ سفیدی کا احساس عضویاتی لحاظ سے مرکب ہے، یا مفرد؛ سیاہی ردعمل کے فقدان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک ردعمل کا ایک جداگانہ طریقہ ہے؛ یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی۔ یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے، کہ یہ تمام سوالات تاحال زیر بحث ہیں، اور ان کا ایک متعین جواب اگرنا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفسیات کے لئے بصارت کا آغاز بصری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ بصری احساس کیا ہے؟ بصری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک نا قابلِ تحلیل نفسیاتی عنصر ہے، جو ایک درآیندہ تہیج یا ایسے تہیجات کے مجموعات سے بالراست پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ میں اس امر واقعی کی طرف خاص طور پر توجیہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابلِ غور ہیں، جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوالِ شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطۂ آغاز ہیں۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیال، تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متمیز ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام، مثلاً گل نقشۂ، کی تحلیل کرتے ہیں، اور اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ یہ ارتسام ایک حد تک مرکب ہے، اور رنگ شکل اور مقام کو شامل ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشئی رنگ کا احساس ہوتا ہے، اور یہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے نا قابلِ تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نقشئی رنگ کا احساس عضویاتی تہیجات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں:۔ حالتِ شعور، یہ تو نقطۂ آغاز ہے۔ ارتسام، احساس، عضویاتی تہیج۔ ارتسام اور احساس تو نفسیاتی ہیں، اور تہیج عضویاتی۔ لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اب فرض کرو کہ بجائے اس کے کہ ہم احوالِ شعور کو نقطۂ آغاز مانیں، ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوالِ شعور کی تشکیل کس طرح ہوئی، تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاتے ہیں، اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطۂ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں،

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بصری احساسات کی طرف عود کرتے ہیں' جن کو نفسیاتی تحلیل ارتسام کے ابتدائی اجزا ثابت کرتی ہے ۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیاہی اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں' لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیاہی میں تحویل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت نارنجی' یا ارغوانی' کی طرح کے رنگوں کی ہے ۔ جب ہم کسی ایسی نارنجی چیز کو دیکھتے ہیں' جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو' تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحویل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے' اگرچہ ہم کو بخوبی معلوم ہے' کہ یہ مختلف اور متنوع عضویاتی تہیجات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے؟ مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں ۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں ۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں' کہ اس میں نلاہٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں ۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا' جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں ۔ لہذا خود میرے' اور ان لوگوں کے لئے' جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے' معلوم ایسا ہوتا ہے' کہ خاکستری' نارنجی' گلابی اور ارغوانی' وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں' جو عضویاتی تہیجات کے شعور کی دہلیز سے نیچے مجتمع ہونے کا نتیجہ ہیں ۔ کیمیا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے' کہ ہمارے لئے ان کا "نقطۂ افتراق" زیر شعوری عضویاتی حصے میں واقع ہوتا ہے ۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا' کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے' ان کے لئے تہیجات کا یہ اجتماع دہلیز شعور سے اوپر ہوتا ہے' اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں' جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا ۔ ان لوگوں کے لئے نارنجی ایک احساس نہیں' بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +

اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایتھر کے اہتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے، جو شبکیہ کو تہیج کر سکتا ہے، اور جس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان میں ایتھر کے ان اہتزازات کے مجموعات چند مختلف و متضاد طریقوں سے رد اعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی میدان میں، ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تحلیل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے، جو چند عضویاتی رد اعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات بصری ارتسامات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے ہیں، مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم عنقریب عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتسامات کی طرح سمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت پائی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ سمعی احساسات بد شکل ہوتے ہیں۔ علم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں کسی خارجی مرتعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں، اور کانوں تک ہوائی لہروں کی صورت میں پہونچتی ہیں۔ یہ اہتزازات طولی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی کے اہتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہو کر یہ اہتزازات طبلی جھلی[ا] پر پڑتے ہیں، اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرتعش ہو جاتی ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر امدادی حصوں کی بحث میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے، کہ یہ امدادی حصے اگرچہ عضوی ہیں، لیکن بلحاظ وظیفہ زیادہ میکانکی ہوتے ہیں۔ انہیں حصول کے

ا ـ Drum Membrane

ذریعے سے یہ اہتزازات ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں، جو سماعت
کے اصلی آلے میں بھری ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا ہوا اور
کھوپڑی کے ایک ہڈی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک
حصّہ میں، جس کو قوقعہ[1] کہتے ہیں، ایک پیچدار جھلی ہوتی ہے، جس پر عرضاً ریشے
ہوتے ہیں۔ یہ جھلی کچھ اس طرح تنی ہوتی ہے، کہ عرضاً تو کھنچی رہتی ہے، لیکن
طولاً، یا پیچوں کی سمت میں، ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار جھلی کے ریشے بذات
خود عصب سمعی[2] کے ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا
یہ تعلق ان بناوٹوں کے واسطہ سے ہوتا ہے، جو ان کے حامل ہیں۔ اب
اگر ان عرضی ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے، تو اس کے
ارتعاش سے بعض خلایا متہیج ہوتے ہیں، جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے،
اور اس طرح امکان یہ ہے، کہ ہر ایک عرضی ریشہ اپنے مخصوص تہیج کو عصب
سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے دماغ کے ایک خاص حصّہ میں پہونچاتا ہے۔

جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں، تو اس کی وجہ سے جو لہریں
پیدا ہوتی ہیں، وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں، اور ان میں ارتعاشات
پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں، جن کی سُریتاں[3] ہماری
آواز کی سُریتوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور تار نسبتۃً غیر متاثر رہتے
ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے، اس وقت بھی ان تاروں کے
ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر
کسی قسم کا شور کیا جائے، مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں ماری جائیں، تو
ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے، جیسے بہت سی مکھیوں کے اڑنے
سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ شور میں بہت سے اہتزازات

۱ـ Cochlea

۲ـ Auditory nerve

۳ـ Tone

بے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل میکانکی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرتی منتخب کر لیتا ہے، اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے، کہ پیانو کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدار جھلی بھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جا سکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں پہونچتا ہے، تو رطوبت کے اہتزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے، جو ان اہتزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلایا متہیج ہوتے ہیں، جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور پہونچتا ہے، تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے راستے تہیجات کا ایک بے ترتیب اور بے تنظیم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے +

جو اہتزازات کہ سمعی جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں، ان کی وسعت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۳۰ اہتزازات فی ثانیہ تو نچلی حد ہے، اور تقریباً ۲۰۰۰۰ فی ثانیہ اوپر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۴۰۰۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے، کہ گو طبیعیاتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے اہتزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے اہتزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، تاہم عضویاتی حیثیت سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مرئی سلسلے کے روشنی کے اہتزازات میں سے کوئی اہتزاز شبکیہ کے ہر مخروط کو تہیج کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی نہ کسی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے، یا پھر بعض ایسی بناوٹوں میں، جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں، یا خود دماغ میں، اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے اہتزازات اپنے تعدد کے

مطابق مختلف سمعی خلا یا پرا فرکرتے ہیں ۔ لہذا بصری تہیجات سے ایک مرتب رنگ، مثلاً نارنجی کا پیدا ہونا عضویاتی لحاظ سے بالکل مختلف ہے سمعی تہیجات کے مل کر ایک وتر[1] پیدا کرنے سے ۔ نفسیاتی لحاظ سے تو میں نارنجی رنگ کی تحلیل نہیں کر سکتا ۔ میرے لئے تہیجات کا اجتماع زیر شعوری ہے ۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک وتر کی تحلیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں ۔ یعنی یہ کہ موسیقی وتر کا نقطہ افتراق شعوری حصے میں واقع ہے ۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے، کہ تہیجات کا (عضویاتی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہ سکتا ہوں کہ سمعی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی وتر حاصل ہوتا ہے ۔ شعور بسبب اپنی بدنظمی، بے ترتیبی اور بے اصولی کے، بہت تھوڑی حد تک، اور وہ بھی بدقت، تحلیل کیا جا سکتا ہے +

آلہ سماعت سے جس کا تعلق، بلکہ کہنا چاہیئے کہ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ، اور اس بناوٹ کا بلاشبہ اصلی جزو جو مدت تک کان کا کیسہ سمعی[2] یا جھلی کی بھول بھلیاں[3] کہلاتی رہی، ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے ۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے، جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے ۔ جو عضویاتی تہیجات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں، ان کی اصلی اور صحیح ماہیت اب تک واضح نہیں ہوئی ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں، کہ یہ تہیجات ان رطوبتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں[4] اور ان کے ارد گرد، ہوتی ہے ۔ لیکن یہ حرکات

---

۱ ۔ Chord

۲ ۔ Auditory Sac

۳ ۔ Membranous Labyrinth

۴ ۔ Semicircular Canals

کس طرح درآئندہ عصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو تہیج کرتی ہیں اس کا صحیح اور یقینی علم نہیں۔ پھر خود یہ احساسات، جو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جا سکتے ہیں، عام تجربہ میں اس قدر مدھم اور ضعیف ہوتے ہیں، کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو بھی قدیم نفسیات میں کوئی یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناخت دراصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اختباری تحقیق کے طریقہ کے اختیار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے جھولے میں بیٹھ جائے، اور جھولے کو چکر دیا جائے، تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھولا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے، تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر عود کر آتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار ہلکی کر دی جائے تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھا رہا ہے۔ اگر وہ موٹر کار میں اسی طرح آنکھیں بند کر کے بیٹھ جائے تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ تھوڑی دیر تک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہی، اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے، تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موٹر کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختباری شہادت ہے، جس کی بنا پر ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بو، ذائقہ، یا لمس اور حرارت کے ارتسامات کی تحلیل کرنا، یا شمی، ذوقی، لمسی اور حرارتی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔ گزشتہ تحلیل ان احساسات، اور تہیجات کی نفسیاتی اور عضویاتی ماہیت کی توضیح کے لئے کافی ہے، جو تمام تر مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان تہیجات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو منشاء تہیجات

میں ان انتہائی آلات کے جائے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو تہیج ہوتے ہیں، اور جو ایک مستوی سطح میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس میں۔ دوسرا تفرق ان غیر مشابہ ہیجانات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی آلہ پر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، اغلباً شامہ میں، اور شاید ذائقہ میں، پھر یہ تفرقات باہم مختلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترین مرئیت کے رقبہ کا ہر ایک مخروط نہ صرف بلحاظ جائے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ متہیج ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متفاوت ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع واختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جائے وقوع کا تفرق پیچدار فرشی جھلی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی ہیجانات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآیندہ ہیجانات، جو بلحاظ ماہیت عضویاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ احساسات، نہ کہ محض ہیجانات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گزشتہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے، کہ درآئیندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہیجانات کی بارش ہوتی ہے۔ ان ہیجانات میں سے بعض تو صریحاً شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے، جو محض عضویاتی ہوتے ہیں کہ وہ نفسی لہر میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، مرکزی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر لمسی ہیجانات کی کثیر تعداد مستزاد ہوتی ہے۔ میرے کپڑے نہایت نرمی سے میرے جسم کے ساتھ مس کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کرسی پر بیٹھا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے، میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان ہیجانات کے ساتھ

ا‌‌ل Basilar Membrane -

گرمی کے متعدد ہیجانات کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ میرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آ رہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پرندوں کے چہچہانے کی آواز، خود میرے قلم کی آواز وغیرہ۔ ان سب سے سمعی ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجانات کی اس فہرست میں سے شمّی ہیجانات کو بھی خارج نہ کرنا چاہئے کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آ رہی ہے۔ یہ تمام ہیجانات درآئندہ اعصاب کے راستے سے آتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتسامات اور ان ارتسامات کے پیدا کردہ خیالات کا ایک معیّن سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش غیر معیّن حاشیہ بنتا ہے، اور یہی اس عضو یاتی لفظ زمین کا باعث ہوتے ہیں، جو گو زیر شعوری ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حدود سے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہوا کرتا ہے۔ لفظ "درد" یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا حظ کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصّے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح تہیج کیا جائے، تو یہ تہیج خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو لمس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً چٹکی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے، کہ اعصاب کے جن سروں کو درد تہیج کرتا ہے، وہ ان سروں سے مختلف، اور زیادہ گہرے ہوتے ہیں، جن کو لمس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی نخاع میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مراکز میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر، درد، لمس،

اور حرارت کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ محدود معنوں میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ بہت معتدل درد، مثلاً زخموں کی خلش، یا آگ تاپنے میں ہاتھوں کی تمتاہٹ، کسی طرح بھی ناگوار نہیں کہی جا سکتی۔

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے، جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب وجوار تک محدود بھی نہیں ہوتے۔ ہڈیوں، پٹھوں، جوڑوں اور جسم کے اندر کے تمام آلات، سے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو معین ارتسامات ہم تک پہونچتے ہیں، وہ وہی ہوتے ہیں، جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایک تندرست شخص، جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوک، پیاس، اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف ہیجانات دماغ تک پہونچتے ہیں۔ ان ہیجانات کے مجموعہ کو احساسیت[1] عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے، جو حیات ذہنی کے ان ذیلی اجزا کی تعیین میں بہت اہمیت رکھتی ہے، جن کو کیف[2] جذبی اور مزاج[3] کہتے ہیں، اور ان ہی اجزا کو ہم نے شخصیت کی عضوی بنا کہا تھا۔ لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے، کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے، جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت، یا درد کا آغاز، ناخوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس درجہ پر پہونچ جاتا ہے، کہ تکلیف دہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ تکان احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی مدارج

---

[1] General sensibility

[2] Mood

[3] Temperament

بھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی جھلی[1] سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور فاقہ زدگی کے حالات کے درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہٖ یہی حال پیاس کا ہے، جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تکان، بھوک، اور پیاس، اور ان کے ساتھ احشا، آنکھوں، کانوں، سر، وغیرہ کا درد، اور جلد میں، یا اس کے نیچے کا درد، یہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ احصاری حالات ہیں، جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جا سکتے ہیں +

ارتسامات، یا احوال شعور کی خوشگواریت، یا ناخوشگواریت، یعنی وہ جذبی رنگ آمیزی، یا کیفیت، جو ان کو خوشگوار، یا ناگوار بناتی ہے، احساسات کی صفات سمجھی جاتی چاہئیں، نہ کہ علیحدہ اور متمیز عناصر۔ یہاں ان کی طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف انحرافات پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت احساس، یا ارتسام، پر ایک خاص رنگ چڑھا دیتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت ایک حالتِ شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی ہے، اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے، اور یہ خیالات لازماً احصاری ہوتے ہیں۔ ایک خالص سیر شدہ رنگ[2]، موسیقی کی ایک سُر، معتدل گرمی، خاص خاص بوئیں، یہ سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔ ان بوؤں کے علاوہ اور بوئیں، کرخت آوازیں، شدید درد، خود ناگوار یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری، یا نقاشی کا ایک نادر نمونہ دیکھ کر جو خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر، کسی پرکیف نغمہ کو سن کر،

---

[1] Mucous membrane.

[2] Pure saturated colour.

یا کسی ناول کا آخری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر، جو خاص حالت ہمارے ذہن کی ہوتی ہے، اس میں کون کون سے مرکزی اور ذیلی عناصر ہوتے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہاں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے، جو عرصہ دراز تک پے بہ پے پیدا ہوتے رہے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے، کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں نکال سکتے، تو یہ ظاہر ہے، کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اکر جمع ہو جاتے ہیں، جن کے موزوں لزوم سے بھرپور، اور مکمل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض انحصاری ہوتے ہیں، اور جو خوشگواری یا ناگواری اکثر ان خیالات کے ساتھ متلازم ہوتی ہے، جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ۔ بلبل کی نغمہ سنجی بذات خود خوشگوار اور مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی خوشگواری اور مسرت آفرینی تمام تر خوشگوار اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ تبسم گل سے کسی کے دل کی مرجھائی ہوئی کلی تو کھل جاتی ہے، اور کسی کو رونا آتا ہے (مصرعہ) کہ اس طرح ہنسنے کی خوشی کسی کی، صبح کے وقت پھولوں کی بو، آم کے موسم میں کوئل کی کوک، چمن زار میں دوب کا فرش مخملیں، اور اس کی بصارت افزا سبزی، یہ سب چیزیں خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک ایک خاص جذبی کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکبات اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں احصاری بھی ہوتے ہیں اور انحصاری بھی۔ لیکن زیادہ تر انحصاری ہوتے ہیں۔ یہی حال ناگوار، یا تکلیف دہ احوال کا ہے۔ خون کی دردناک وحشت، مکڑی یا مینڈک سے بعضوں کی کراہت، سانپ کا ناقابل بیان خوف، یہ سب ان تلازمات کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہیں، جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کامل صحت اور مکمل تندرستی کی فرحت، ماندگی اور سوء ہضم کی وجہ سے طبیعت کی پستی، یا اور اسی نوع کی اور باتیں، احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

تہیجات کثیرہ کے اثرات، اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حسِ عضلی[1] کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے، اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گویا حرکات کا درجہ قیام ہیں۔ یہاں ہم کو اس عضویاتی مسئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے تہیجات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد، یا دیگر اردگرد کے اجزاء کی حرکات اور دباؤ سے پیدا ہوتا ہے، اور کتنا حصہ مفاصل کی سطحات، یا ان حصوں سے آنے والے تہیجات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے پر گھستے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خانہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن تہیجات کی آخری صنف، یعنی حصوں کے باہم رگڑ کھانے کو اعلےٰ ترین رتبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی کے اسباب بالکل بیکار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جا سکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے اختیاری ارتسامات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کل مہارت میں افعال کی روک تھام اور ربط ضبط کے مقدمات (جن پر آئندہ کہیں بحث ہوگی) مہیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں اور ہاتھ کو ہوا میں حرکت دیں تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات، اور اس کے مقامات کو نہایت صحت کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کاغذ پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آہستہ آہستہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان حرکات کو محسوس کرنے کی

---

[1] Muscular Sense

قابلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہے، کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے، توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔
یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت، یا سقامِ ایک معلوم غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے، اور بالعموم ہمارے پیش نظر غایت ہوتی ہے، نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے حرکی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت مطالعہ باطن میں صرف کریںگے، تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی، اور یہ وقت بےکار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی، اس کے اپنے خانے میں، حرکات کو شاذ ہی، واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی، یا نزدیک بینی، کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کئی مرتبہ منضبط کرتے ہیں، لیکن ہماری توجہ کبھی ان حرکی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی، جو ان انضباطات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو، بتکلف، اس طرف منعطف کرتے ہیں، تو ان کا وقوف بالکل واضح اور صاف ہوجاتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ مخصوص حواس کے درآیندہ اعصاب، اور اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب، کے راستے سے دماغ پر تہیجات کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے، ان میں سے بعض، غالباً وہ جو غالب ہوتے ہیں، شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے ہیں۔ باقی کے تہیجات، تحت شعوری عناصر کی صورت میں، شعور کے حاشیے کو پر کرتے ہیں، ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں، وہ زیر شعوری رہتے ہیں۔ یہ عضوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں، لیکن۔ نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ پر متعدد حرکی تہیجات کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیساکہ ہم آئندہ

باب میں معلوم کرینگے، ان میں سے بعض تو مرکزی ارتسامات میں داخل ہوکر ان کو متغیر کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر زائد سے زائد حاشیہ پر ہوتے ہیں، اور باقی (جو تعداد میں کافی زیادہ ہوتے ہیں اور اہمیت میں بھی کچھ کم نہیں ہوتے) زیر شعوری رہ جاتے ہیں۔ ان ہی سے حیات جسمانی کی عضویاتی صحت وسلامتی میں مدد ملتی ہے +

گزشتہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے، اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل
کے آخری نفسیاتی نتائج احساسات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں، کہ ان احساسات میں
مخصوص حواس کے احساسات، دردا حساسیت عامہ کے احساسات، اور حرکی احساسات
شامل ہیں، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا ہر ایک کے ساتھ خوشگوار یا ناگوار، جذبی
کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ اگر ان احساسات
کی مزید عضویاتی تحلیل کی جائے، تو یہ تہیجات میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً
نارنجی رنگ اسی قسم کے عضویاتی تہیجات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں
نے اکثر کہا ہے کہ عضویاتی ہیجانات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا
ہے، لیکن اس قسم کے جملوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت ثانی سے
بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ ورنہ ان جملوں پر تو بڑے بڑے سخت
اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ عضویاتی ہیجانات تو کسی قسم کے کمیاتی تغیر کی امواج
ہو سکتے ہیں، اور احساسات شعور میں کے عناصر ہیں، جو بلحاظ ماہیت نفسی ہیں۔
کہا جا سکتا ہے، کہ طبیعی اجتماع نفسی، یا شعوری، حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

۱ـ Synthesis and correlation

طبیعی حالات اور شعور میں نہ اشتراک ماہیت ہے، نہ قابل فکر دتا ل تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ چاہیے کہ جو عضویاتی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں، وہ عضویاتی ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس مجموعہ کے مستلزمات زیر شعوری ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ دہلیز شعور سے اوپر نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا ثقیل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے، میں اس قسم کے کم صحیح جملوں ہی کو استعمال کروںگا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں، لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں۔

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احساسی عناصر کس طرح مل کر ارتسامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے، اور تلازم کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احساسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ نہ بھولنا چاہیے کہ شعور کا حال احساسی تجربے میں بھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے، کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لزومات پر غور کر لیں، اور اس طریقے کو واضح کر دیں، جس سے احساسات باہم ملتے ہیں۔

جب ہم اینٹ جیسی کسی مکعب چیز کو دیکھتے ہیں، جو ہمارے سامنے میز پر تین یا چار فٹ کے فاصلے پر رکھی ہے، تو ہم کو ایک معین ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شبکیے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شبکیوں کے مجموعی ہیجانات ایک ارتسام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں، کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ اینٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے، وہ داہنی آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں، کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعات ہیجانات ایک ارتسام کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ ان ہی سے اس ارتسام میں ٹھوس پن، یا مکانی عمق کی صفت پیدا ہوتی ہے، یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کوئی ری آسکوپ[1] کی مدد سے اختیاراً ثابت کر سکتے ہیں۔ اس آلے میں دو سطح تصاویر بو قت واحد دیکھی جاتی ہیں، اس طرح کہ ایک تصویر دائیں آنکھ کے سامنے ہوتی ہے، اور دوسری بائیں کے سامنے۔ لیکن یہ تصاویر ذرا مختلف زاویہ نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیا ٹھوس، یعنی ذی ابعاد ثلاثہ مکان میں، نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری التباس ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تصاویر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے، تب بھی ٹھوس پن کا التباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف شبکیوں کی دو مختلف تصاویر سے جو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان کا اجتماع ارتسام میں ٹھوس پن، یا گہرائی، کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی ہیجانات کا ہوتا ہے یا نفسیاتی عناصر کا؟ بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطۂ افتراق شعوری حصہ میں ہوتا ہے، یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد کر سکتا ہوں، تو میرے لئے یہ نقطۂ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے نفسیاتی حیثیت سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شبکیے کی دو تصاویر کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ میرے لئے ایک احساس ہے، جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے تاہم میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اور لوگوں کا دعویٰ ہے کہ بصری ارتسامات کی دقیق وعمیق تحلیل سے دونوں شبکیوں کی تصاویر کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ان کے لئے نقطۂ افتراق شعوری حصے میں ہے۔ بہر صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع، یہ کہیں بھی، اور کسی طرح، ہوتا ہو، (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ ادنی مراکز ہی میں ہوتا ہو) ایک مرکب، اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سے بالکل صاف اور معین ارتسام حاصل ہوتا ہے، جس میں خارجیت، فاصلہ اور

---

[1] Stereoscope

ٹھوس پن کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریافت کیا جائے، کہ اس اجتماع کے نفسی مآل میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری "کیوں" کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی "کیوں" اور "کس طرح" کے متعلق ہم کو ذرا سا علم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعدد ارتعاش کی لہریں کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں، اور ایک مختلف تعدد ارتعاش کی کی لہریں سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب شبکیہ پر سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت واحد پڑتی ہیں، تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے، جو ان دونوں اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ، اور ٹھوس پن، یعنی مکان کے بُعدِ ثالث، کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عضویاتی نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کہہ سکتے، کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی ہیں، جو بصری ارتسام میں فاصلہ کی صفت، یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر، پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک پنسل رکھیں، اور پھر اس پنسل اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحت نظر کے مرکز میں لائیں، تو ذرا ہی غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں، جن کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات سے ہے، جو آنکھوں، یا آنکھوں کے حصوں، کی بعض حرکات کے ساتھ موتلف ہیں۔ عضویات نے ثابت کیا ہے، کہ کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکز میں لانے کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے آنکھوں میں کم بیش انجذابؔ ہوتا ہے، تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حسّاس ترین

ؔ Convergence

حصّے پر پڑتے ہے۔ دوم آنکھوں میں توفیقی حرکات جن سے عدسہ کی پچھلی سطح کا خم متغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز کرنا غالباً ناممکن ہے اگرچہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل ممیز ہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات شاذ ہی شعور کے مرکز میں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں، اور مرکزی شعور کی روشنی میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن اگر میری مندرجہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعیین میں تحت شعوری حاشئے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں، اور یہ کہ ان اثرات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا اور قارئین کا وقت ضائع کیا +

مختصر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکزی حصّہ میں دیکھتے ہیں، تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات، جن کو شکلئے، مہیا کرتے ہیں) کے علاوہ اور ان پر مستزاد حرکی احساسات، یعنی وہ احساسی معطیات، ہوتے ہیں، جو آنکھوں کی، یا ئیں متحرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ موخرالذکر احساسات دونوں آنکھوں کے مشترکہ عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتسامات میں بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں، اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل وصورت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصّوں پر دوڑاتے ہیں، اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیق واتحاد ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالت بیداری میں اِدھر اُدھر کبھی اس چیز کو دیکھتے ہیں، اور کبھی اس چیز کو تو ہم بتدریج آگے بڑھتے ہیں، اس میں حرکی ہیجانات کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے، جو ہر دم متغیر انضباطات کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل بھی بصارت کے ذریعے سے تعیین مقام میں سرعت اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +

لہٰذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ بصری ارتسامات میں عمق کا عنصر، جو

ذرّہ بینوں کے مجتمعہ ہیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے، انجذاب و انقباض کے حرکی احساسات
کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ استرادیت
کا عنصر بھی، جو ہر ایک شکل کے مجموعی ہیجانات سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم
کے حرکی ہیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم
کرنے کی کوشش کریں گے، کہ جب ہم اپنی ساحت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے
ہیں، تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم بلیرڈ کا کھیل دیکھ رہے ہیں۔ اس
میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں، اور ہماری آنکھیں برابر ان کا تعاقب،
کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات
محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں، تو مدہم اور دھندلی تحت شعوری
حالت میں۔ ہماری تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کے ہوتی ہے، کہ یہ ایک
چیز ہے۔ گیند بصارت کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت
کرتا ہے، تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دو گیند ایک ہی
وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ
کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو
دوسرے گیند کی حرکت کا بھی، بصارت کے حاشیہ میں تغیرات کی
صورت میں، علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جب چاہتے ہیں، اس گیند
کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں، اور اس میں
کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں، تو یہ بھی کر سکتے ہیں، کہ جب سفید اور
سرخ گیند حرکت میں ہوں، تو ہم ان کو چھوڑ کر اس نقطہ کی طرف توجہ
کریں، جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر ساحت نظر کے حاشئے میں
ہوتی ہیں، تو ہماری آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات
پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا
میلان اس قدر قوی ہوتا ہے، کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب
کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ، کہ
جہاں تک کہ بصارت کو تعلق ہے، مرکز اور حاشئے کے تعلق کے تدریجی

تغیرات، یا خود حاشئے کے اندر اضافی تغیرات) یا دونوں قسموں کے تغیرات) کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں، جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں، جس میں حرکات کا نام بھی نہیں کھیل ختم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں، اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گیند پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گیند تو مرکز میں آ جاتا ہے، اور سفید گیند، میز کھیلنے کی لکڑی وغیرہ، اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی کی طرف مبذول ہوتی ہے، اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف پھر جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے، اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی اجزا و عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔ اس حاشئے میں سامنے کی دیوار پر ایک تصویر لگی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف کھینچ جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک نادر نمونہ ہے، لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے حسن و قبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ لہذا مختلف تفاصیل کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے، اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی چونکہ ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے، اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عام اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بصری میدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے، اور باقی کا میدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے، اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے، جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی اس کی طرف پھر جاتی ہیں، اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے، کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے، جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک غیر متغیر منظر کی طرف دیکھنے میں بھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے، کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی استدادی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے، جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلوبہ حصہ مرکز میں آتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں ممتد معلوم ہوتا ہے، اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے، جو آنکھوں میں، حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں اضطراری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان ہیجانات میں ہوتی ہے، جو در آئندہ تہیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں ابعاد ثلاثہ کی صورت ایک حد تک تلمیع اور تلازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدت تعین، اجالے اندھیرے کی تقسیم، سائے، دھندلاپن، حاشیہ میں اشیاء کی اضافی عدم وضاحت، ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ بصری ہیجانات کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ اضطراری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام قدر وقیمت ان کی انحصاری قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مصور اپنی تصویر میں عمق، یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلہ [illegible] کا یہ عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصویر میں دکھایا گیا ہے، تمامتر احضاری نہیں، بلکہ تلمیحی ہے +

بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹٹول رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس، یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً اپنے ہاتھ اور بازو کو اس طرح حرکت دیتے ہیں، کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کرو، کہ ہم کو گردن پر کوئی چیز کاٹتی معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے، اور اس کاٹنے والی چیز کی نوعیت معلوم کرنے اور اس کو دفع کرنے کے لئے اس مقام پر پہونچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین، جہاں وہ ہیج کام کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے مکمل نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران، یا کہنی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی چبھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا، کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلدی، اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی صحت کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب پھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بڑھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربات کا یہ تلازم بچپن ہی سے بہت کثیر الوقوع اور مستقل ہوتا ہے۔

بچہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے، اور ہم دیکھ سکتے ہیں، کہ اس کی آنکھیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکات اور آنکھوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی دنوں میں ہاتھوں، انگلیوں، اور آنکھوں کی حرکات، اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے، تو اس کی وسیع تر حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع مہیا ہوتے ہیں۔ لمسی تجربہ کے ساتھ فاصلے کے ادراک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے، اور اس طرح ان اکتسابات، اور قدیم بصری تجربات میں نئے، اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ازدیاد عمر کے ساتھ ساتھ بصری اور لمسی تجربے کا لزوم بھی مستقل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بدقسمتی سے بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں، ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ نفسی لزومات موروثی عضویاتی تطابق پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے، اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضویاتی تطابقات پر مبنی کہنے سے میری مراد یہ ہے، کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضویاتی تطابقات ہوتے ہیں، اور ان کے بعد ہی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ یہ اس میں روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہا اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ یہ مشتبہ ہے کہ شعور ہی تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالباً مبہوت اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے ان عضویاتی اور

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی اور عزل و نصب کی قابلیت تبدریج پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار[1] مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +

بچہ کے شکئیے کے حاشیے پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطرار پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا اتحاد اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید ان زیر شعوری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآیندہ اعصاب کے راستے سے اونی دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطرار اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آیندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک چمکدار چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطرار کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شئے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی ہتھیلی اس شئے کے ساتھ مس کرتی ہے، تو پکڑنے کا اضطرار تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرارات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے تاہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمسی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ بچہ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

---

[1] Automaton

آلی اضطرارات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بتدریج پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے شبکیئے کے حاشیہ پر اگر کوئی قوی ہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطرار پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُن عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ ہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا انجاہ اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید اُن زیر شعوری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآیندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطرار اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آیندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات اِن ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک چمکدار چیز کا ہیج ایک اور عضوی اضطرار کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی ہتھیلی اس شئے کے ساتھ مس کرتی ہے تو، پکڑنے کا اضطرار تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرارات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمسی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ بچہ اُن نفسی معطیات کو کس طرح شعوری

صورت میں منظم کرتا ہے، جو آلات حس کے اوائل عمر کے استعمال اور موروثی
اضطرارات سے پیدا ہونے والے ہر کی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور
یہ شعور ان سب معطیات کو ایک مرکب وملتف وحدت میں جمع کرتا ہے؟
اس سوال کا جواب بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں، ایک نفسی
بچے کا فرضی پتلا کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے، لیکن اس پتلے کو فرضی
ثابت کرنا بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے،
کہ تنوع اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم
سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جا سکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت
ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی میلان کا موضوعی پہلو ہو جو فطرت
کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی
میلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے، اور نظام شمسی کی تولید میں
بھی۔ طاؤس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی تجلی ہے، اور گل کے رنگ

ل جو محروم البصارت اشخاص عمل جراحی سے بصارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں، وہ نئے اکتساب کئے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت مہیا کرتے ہیں۔ اس عمل جراحی سے قبل حس کائنات کی تعبیر و تاویل تمام تر لمس کی صورت میں ہوتی تھی، اب اسی کی تعبیر از سر نو بصارت کی صورت میں کرنی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اشیا کو آنکھوں سے متصل، یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں، اور ٹھوس اجسام مثلاً مکعب وغیرہ اشیاء مسطح نظر آتی ہیں، یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چپٹا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن ان غیر معمولی اور غیر طبعی مثالوں پر بہت زیادہ اعتماد بھی نہ کرنا چاہیے، اور نہ ان پر بہت زیادہ علم مبنی کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ہم انجذاب و توفیق کے آلات سے یہ امید نہیں رکھ سکتے، کہ وہ شعور کو طبعی مہیجات مہیا کریں گے، اور آنکھ لیکہ وہ اس قدر مدت تک غیر مشتعل رہے ہیں، عضوی جوابات کے مطلوبہ مہیجات چونکہ اس تمام عرصہ میں رکے رہتے ہیں، اس لئے عضیاتی آلہ کا کچھ مدت تک خراب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلہ سے جو معطیات حاصل ہیں، ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی تعجب خیز نہیں، جن کو ایک تندرست بچہ وصول کرتا ہے۔ (مصنف)

وجوہ میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ شعور کی ترکیب کس طرح
بغیر ایسے مافوق فطرت ایغو کے ہو سکتی ہے، جو اس ترکیب کو پیدا کرنے
والا ہے۔ ان کے لئے ایغو یا فردی شخصیت اس ترکیب کا ماحصل نہیں، بلکہ اس
کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی
تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی عمل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو
اس میلان کا ماحصل سمجھتے ہیں، جو غیر عضوی فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی
طرح ہم انتخابی ترکیب کو، جو شعور کا باعث ہے، اس میلان کا نتیجہ سمجھ
سکتے ہیں، جو تمام نفسی وجود کی کائنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جارہے
ہیں، جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہیئے،
کہ بچہ کا شعور نفسی معطیات کے وسیع وعریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز
کو ہم امتداد اور "خارجیت" یا "باہرپن" کہتے ہیں، اس میں بھی اسی قسم کا لزوم
ہوتا ہے۔ ایک ممتد سطح پر ہیجانات کی محض وصولی امتداد کے ادراک کو
پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ اونچی اور نیچی سرمیتوں کا فرق غالباً ایک ممتد سطح
کے مختلف حصوں کے تہیج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی
شعوری عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس صورت میں اس طرح
کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لمسی اور بصری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ
اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتخابی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جا سکتا
تاہم میں پھر کہوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی و بروز کا اصلی طریقہ اور اس کے مدارج
اس وقت تک محض قیاسی ہیں، اور غالباً قیاسی ہی رہینگے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ایجازاً بیان کریں گے، جو ہمارے بصری
تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک
بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دونوں شبکیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔
یہ لزوم غالباً زیر شعوری ہوتا ہے۔ دوسرا اور اسی وقت لزوم خود بصری
احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شبکیے

ہے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو آنکھوں کو اپنے خانے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ چھکنے کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو تنظیم بصری میدان کی ہوتی ہے، اسی کے ہم رتبہ اور ہم زمان وہ تنظیم ہے جو لمسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان لمسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض متقاطع لزوم ہوتے ہیں، جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے لمسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صحیح الذہن افراد کسی صورت میں بھی بصری میدان اور لمسی میدان میں علیحدہ علیحدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے، کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان مستمر لزوم ہوتے رہتے ہیں، اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان بن جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور روزمرہ شعور کے تار و پود میں داخل ہوتے ہیں، ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ ایک میدان سمعی ہوتا ہے، ایک شمی اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے، جس میں جوارح، سر، اور پورے جسم کی حرکات ملزوم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل ماتحتی اہمیت ہے، تاہم یہ بھی کم و بیش قطعی طور پر بصارت اور مس کے میدانوں کے ساتھ ملزوم ہوتے ہیں، اور کلی تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں منسلک ہو جاتے ہیں، جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ ملتف کل، جو ایک طبعی اور عزیزی ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور استحضاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے۔ جو بصری ارتسام احضاری ہیجانات کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں، القا شدہ استحضاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی احضاری ہیجانات، اور وہ احساسات جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مراکز ہیں جن کے ارد گرد استحضاری عناصر جمع ہو کر اور زیادہ ملتف ترکیبی آلات کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزا، اور احضاری اور استحضاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم تحلیل سے شعور کے کثیر الالوان، لیکن موزوں و متناسب مشجر کے بعض دھاگوں کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مشجر خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی متقدمات و معطیات کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنا ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں مشکل ہی سے کوئی بات ایسی نکلیگی، جو اصولاً ان ریڑھ دار جانوروں، یا مخصوص اعلےٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں پر قابلِ اطلاق نہ ہو، جن تک توجہ کو محدود رکھنا اِس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا ہوگا کہ ہمارے تجربے میں بصری ارتسامات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام عملی تجربے کی تاویل بصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں کے شبکیے کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اِس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر، یا اِس تصویر کا کوئی حصہ، اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دیگر ریڑھ دار جانوروں کے لئے

بھی مرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہٖ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ پھر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو بوقت واحد، استعمال کرتے ہیں۔ جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں سے بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں، جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہٰذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ بصارت کے لزومات اور بصری میدان میں حرکات، اور اُن حرکی احساسات کے لزومات، جو آنکھ کی اپنے خانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے، وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ انسانوں کے لئے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوجیہات[1] آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے، کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے سوراخ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برخلاف کثیر الوجیہات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو کہ بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکلئے کے احساسات کے ساتھ متولف و متلازم ہو کر ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہوگا، کہ ہمارا معقول ترین

---

[1] Many-facetted

طریق تحقیق بھی ہماری جہالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت دارانہ اعتراف ہے کیڑوں کے شمی اور سمعی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر قلیل ہیں کہ ہم ان کے شمی و سمعی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں پھر ہم کو شہد کی مکھی کے لمسی اور دیگر محاسی[1] احساسات کے متعلق کیا واقفیت ہوسکتی ہے؟ اور اسی طرح اس نازک آلہ کے حرکی احساسات کس طرح ہمارے علم میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسی حواس کے معطیات اور محاسی حرکی احساسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب مختوم ہوجاتے ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احساسات زیادہ تر نتیجہ ہوتے ہیں مفاصل کی اپنے خانوں میں حرکت کا۔ ایک حد تک احساسات جلد کی نرم اور نازک کشیدگیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی مکھی پر جلد ایک خول نما زرہ ہے، جو مفاصل پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات نلکی کے شکل کی زرہ کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفاصل بھی ہمارے مفاصل سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیاں اُن احساسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سیر، اور بالعموم تمام جسم کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی مکھیوں میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی مکھیوں کا لمسی میدان ہمارے لمسی میدان سے تھوڑا سا مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان اور ہمارے بصری میدان میں بُعد المشرقین ہے، اور محاسی میدان بالکل غائب ہے، اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ اس کیڑے کے احساسی تجربے کی نوعیت ایک راز ہے، جس کو وہ اپنے آپ تک رکھتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی ہی کیوں نہ ہو کہ بزعم خود اس کو معلوم کرلے؟ اب اگر احساسی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور اسی پر اعلے نفسی قواء کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی مکھی سے اعلے قواء

---

[1] Antennary

کی اِس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، درآنحالیکہ ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جاہل مطلق ہیں۔ اِس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑھ جانوروں کی عادات اور فعلیتوں کے خارجی مطالعہ میں سستی نہ کرنی چاہیئے، اور نہ اِس مطالعہ میں محنت میں کمی کرنا چاہیئے، لیکن اِس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی نہ کرنا چاہیئے کہ ہم کو اِن کی نفسیات کے متعلق مبہم ترین تعمیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑھ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک اِن، یا کم از کم اِن میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، اُن کے متعلق ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ اِن کا احساسی تجربہ اور ہمارا احساسی تجربہ متحد الماہیت ہے، یعنی یہ کہ اِن کے اور ہمارے اعلیٰ قواء ایک ہی جیسے ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ اِس احساسی تجربے کی تفاصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات اہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اِس میں کون شبہ کر سکتا ہے، کہ کتے اور ہرن میں شمی میدان ہمارے شمی میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ عملی اہمیت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے تجربے کئے ہیں، کہ وہ اپنی قوت شامہ سے عملاً کس طرح استفادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے ڈھلوان پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھنڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چونے کے پتھر آکر کافی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ اِن ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اِس کتے کو اِس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا۔ جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا، وہ کچھ اِس طرح واقع ہوا تھا کہ وہ کتا اِس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرتا تھا کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اِس پر کوئی نشان بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اِس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اِس کے پیچھے بھاگتا تھا۔ اِس کے بعد وہ صرف قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے، کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اِس کی تمام کوششیں باقاعدہ نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ سہ بارہ

قطع کرتا ہے۔ جب اس نشان زدہ پتھر کو صرف میرے ہاتھ لگتے تھے، تو اس کی
بو اس وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔
لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ
پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو جلدی ہی پا لیتا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس
کی بو سونگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،
کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر جھپٹتا ہے۔ ایک دفعہ تو
میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو
اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن دہاڑے بیس منٹ میں تیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،
چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ ڈھلوان
اندھیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کتا قوت شامہ پر اس قدر تکیہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ
کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چھڑی سے
کسی پتھر کو لڑھکاتا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ بھی لیتا، تو وہ تمام زمین کو
سونگھتا پھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی چھڑی سے
کسی پتھر کو اس طرح لڑھکاتا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے، تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا
لاتا۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شمی الاصل احساسی معطیات
احساسی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں نہیں
رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خرگوش، کی آنکھیں اس طرح واقع ہوتی ہیں، کہ
وہ دونوں مل کر کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں۔ اس قسم کے حیوانات ایک آنکھ
کے حساس ترین رقبہ، یعنی زرد نقطہ[۱]، پر جو تصویر مرتسم ہوتی ہے، اس سے
مرکزی ارتسام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے
اسی رقبہ پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔
ظاہر ہے، کہ فاصلے کے ادراک میں دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

Yellow Spot. ۱؎

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو تقسیک کے ہیجانات اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی ہیجانات کے لزوم سے معلوم کرتے ہیں بعینہ اسی طرح وہ شخص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے، جس کی ایک آنکھ ضائع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے، کہ اشیا کی اضافی جسامت، ان کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزا اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت نہیں ہوتی۔ یہ بھی یقینی ہے، کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرغی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال مفید بہت ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی انگلی پر بٹھا کر کسی مکھی کے اتنے قریب لے جائیں، کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کبھی حملہ نہیں کرتی، تاوقتیکہ اس کی دونوں آنکھیں اس مکھی پر مجتمع نہیں ہو جاتیں۔ اب اس کی زبان پھرتی سے نکلتی ہے، اور اس مکھی کو لیتی ہوئی منہ میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی معطیات کا لزوم، اور عضلی فعل کے لئے حرکی ہیجانات کا تطابق، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی مہارت بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کبوتر بازوں کے کبوتر جب صبح کے وقت اڑتے ہیں، تو عجیب تماشہ ہوتا ہے۔ فضا میں ان کا قلا بازیاں کھانا، یکدم سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان کے گرد چکر کاٹنا، اور کبھی دور نکل جانا، مالک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا یہ تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے۔ جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کا تعاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں مچھلی تھی۔ جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے مچھلی کو چھوڑ دیا۔ اب تعاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پر سمیٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور ابھی وہ مچھلی فضا ہی میں تھی، کہ اس کو جا لیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اڑتا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سیاح

مسٹر جے لنکاسٹر[۱] نے امریکن نیچرلسٹ[۲] کے مارچ ۱۸۹۶ء کے پرچہ میں یہ سین بیان کیا ہے: ۔

"ایک ماہی خور باز نے ایک مچھلی پر جھپٹا مارا اور اس کو پنجوں میں پکڑ کر ہوا میں بلند ہو گیا، اور اپنے گھر کی راہ لی۔ راستہ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک سیاہ جانور تھا، جس میں پرندوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر سے نیچے کی طرف گرا اور اس باز کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس باز نے اس مچھلی کو چھوڑ دیا اور خوف زدہ ہو کر ایک ایسی چیخ ماری جس کو سن کر پرندہ پر جسم آتا تھا۔ اس باز کو چوٹ نہ لگی تھی، لہٰذا وہ پھرتی سے اڑتا ہوا ساحل کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب پرندے نے اس مچھلی کو سمندر تک پہونچنے سے قبل ہی فضا میں جا لیا۔ اس کے بعد اس نے نہایت نفاست کے ساتھ ایک لہر لی اور پروں کو اکڑا کر اپنے شکار سمیت فضا میں نصف میل بلند ہو گیا۔ یہاں پہونچ کر اس نے سر کو موڑ کر اس مچھلی میں سے ایک لقمہ لیا، اور اس کو پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ لقمہ حلق سے اتر گیا، تو اس نے اپنے پروں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس مچھلی کے پیچھے گرایا، اور پھر اس کو فضا ہی میں پکڑ لیا، اور اونچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی عمل کو دہرایا، اور یہاں تک کہ پوری مچھلی اس کے پیٹ میں پہونچ گئی۔"

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت ہماری حرکات کا ایک عمدہ نمونہ ہوتی ہے۔ موسم گرما میں شام کے وقت کبھی ابابیلوں کو اڑتے ہوئے دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالت پرواز ہی میں ان کا لقمہ بنتے جاتے ہیں، اور خوبی یہ ہے کہ ان کو پکڑنے کے لئے یہ اپنی پرواز کو سست نہیں کرتیں۔ چڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے دن ہوتے ہیں، کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے کتے کو ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہونچا تو اس نے جیب سے ایک گیند

---

[۱] Mr. J, Lancaster

[۲] American Naturalist.

نکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور منہ میں پکڑ لیا۔ مجھے اس تماشہ میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھا رہا تھا، اور معلوم تھا، کہ یہ مہارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب جنگلی جانوروں کی طبعی مہارت ہو، یا پالتو جانوروں کی وہ مہارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے ہوتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر ہم کو تعجب نہیں ہوتا، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ مہارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہٰذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابلِ غور ہے، کہ، جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ مہارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو موروثی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم فعلیتوں کا صدور ایک خلقی خودکار آلہ کی بنا پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خودکار مشین کی سہولتِ عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی مشین کچھ دیر چل لینے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی مہارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعلیت کو کامل اور مکمل طور پر خودکار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو چاہئے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھائے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس کو معلوم ہو جائیگا، کہ مشق و تمرین سے مہارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک خودکار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکی آلہ کے انضباط کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کامل و مکمل طور پر خودکار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ خودکار مشین[1] ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

---

[1] Automaton

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہن نشیں کر لینا چاہیئے، کہ خود کار مشین
اور خود کار[1] دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں۔ خود کار مشین
کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار
وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر
ہم خود تحرکی پر زور دیں، تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔
ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو ذی شعور خود کار مشینیں ماننے کے لئے
تیار ہوں، لیکن اگر مشین پر زور دیں، تو خود کار کے تضمن میں مشین کا سا یکساں
عمل شامل ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار
مشینیں نہیں کہتا۔ ان دونوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا میرا
کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں "خود کار مشین" اور "خود کار" دونوں کے معنوں میں
مشین کا سا یکساں "عمل" شامل سمجھونگا۔ چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نوزائیدہ
مرغی کے چوزے کو ایک معنی سے، خود کار مشین کہونگا۔ اس سے میری مراد
یہ ہوگی، کہ یہ ایک عضوی آلہ کی وجہ سے بعض ہیجانات کا اسی طرح جواب دیتا
ہے، جیسے کہ ایک ہیچ الصناعت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے۔ "خود کاریت"[2]
کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کرونگا۔ ہو سکتا ہے، کہ شعور ایک قسری
عمل کے ساتھ موجود ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ رہنمائی کرتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ
اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک مہارتی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی
میں، اور اس کے حکم کے مطابق ہوتی ہے۔

تکمیل مہارت کے لئے دو شرائط ضروری ہیں:۔ (۱) احساسی معطیات
کا نازک لزوم اور (۲) حرکی ہیجانات، یا عضلی انضباط، کا تطابق۔ اس تطابق
کی نزاکت احساسی معطیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہوتی
ہے۔ اس قسم کے تطابق کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی،

---

[1] Automatic

[2] Automatic action

ستار نوازی وغیرہ، میں ملتی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرف انگلیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہوتے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ہم دھڑ کے بڑے بڑے اور موٹے موٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے، بائیسکل چلانے والے، اور ورزش کرنے والے، مچھلی کے شکاری، تیر انداز، اور بندوق کے دھنی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے وجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوقچی کو لیتے ہیں۔ اگر ہدف ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو، تو بندوق کی مہری کے $\frac{1}{100}$ انچ سے بھی کم کے انحراف سے گولی ہدف سے چھ انچ ہٹ کر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ یہ بندوقچی زمین پر اوندھا پڑا ہے، کہنی زمین پر ٹکی ہے، اور بندوق کو بیچ میں سے پکڑے لیتا ہے۔ اگر بندوق کی مہری $\frac{1}{100}$ دائیں یا بائیں طرف کو ہٹتی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آدھا، یعنی $\frac{1}{200}$ انچ کا انحراف ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے، اور یہ ایک بیرم[1] کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ بیرم اگلے بازو، یعنی کہنی سے کلائی تک، کے حصے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کہنی کے گرد واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبتاً خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلائی کی نسبتاً بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا، کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر $\frac{1}{200}$ انچ نہیں تو $\frac{1}{100}$ انچ تک تو ضرور منضبط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ پھر تطابق کی صرف صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ اس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ سرعت ہے، جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تلوار یے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے۔ حریف اس پر تابڑ توڑ وار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا وار خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

---

[1] Lever

صرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے، یا جواب دینے کے لئے تیار کرے، اور تیاری بازو وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے۔ بعینہ یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھڑا کھیل رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے وہ ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یعنی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور، اس گیند کے اس کے بیٹ تک پہنچنے کے درمیان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے حیوانات میں بعینہ حال اس کتے کا ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت جا پکڑتا ہے۔

تلوار زنی یا کرکٹ کھیلنے والے کی حالت سے مکمل مہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فعل کے ابتدائی مراحل اتفاقی بن جاتے ہیں، جس کے اثرات کا مقابلہ مہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزواً قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جونہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چوکنا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک پہنچتے پہنچتے کوئی اور صورت اختیار کرلے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تلوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے تاڑ جاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے تلوار چلانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے وار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ بعینہ یہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے، یا دو مرغے لڑتے ہیں، تب بھی بعینہ یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں عادت کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی تطابق کے نقد نتائج شعور میں نہیں آجاتے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہیجانات (جو اکثر کثیر التعداد ہوتے ہیں) کا تطابق اس قدر نازک ہوتا ہے، یہ تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفاصیل کی۔ تفاصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ۔ نشانہ باز کی مثال لو، اور اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کرتے وقت وہ کن عضلات کو منضبط کرتا ہے۔ مجھ کو تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کئے بغیر، اس سوال کا صحیح جواب دیگا۔ اس کو خود معلوم نہیں کہ یہ عضلی انضباط کلائی میں ہوتا ہے، اگلے بازو میں، یا پچھلے بازو میں، یا کندھے میں، حالانکہ وہ اس عضلی انضباط کے نقد نتائج کو شعوراً یا تحت شعوراً استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال نہ آئیگا، کہ یہ انضباط کندھے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ عقلمند ہے، اور صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہوا ہے، تو وہ یقیناً یہ جواب دیگا کہ مجھ کو بندوق کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی تفاصیل میرے علم میں نہیں آتیں"۔ لیکن اگرچہ عملی تجربہ میں ہم کو ان تفاصیل کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفاصیل نقد مجموعی نتائج کے تمام انضباط میں صحت پیدا کرتی ہیں۔ یہ کام نفسیات کا ہے کہ اس ظاہری استبعاد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رحمت ہے، کہ اس کو تمام تفاصیل سے واسطہ نہیں پڑتا۔ جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے، تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ روئے زمین کا کوئی ماہر عضویات ان عضلات میں سے سوا ہم عضلات کی فعلیت کی اضافی شدت کا صحیح صحیح اندازہ پیش کرسکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا رہنے کی بجائے چلتا ہے، اور دوڑتا ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں ہٹ مارتا ہے، تو عصبی فعلیتوں کا جو سلسلہ اس میں

شامل ہوتا ہے، اس کی متدرج شدتوں کی تحلیل ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے یا دوڑنے سے زیادہ آسان اور کون سا فعل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام باریک اور نازک تفاصیل عضویاتی نظام کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج، یا مجموعات تطابقات سے بحیثیت مجموعی، معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی ہیجانات مل کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ بازی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوق کی مکھی اور ہدف ایک خط مستقیم میں ہو جائیں۔ جب وہ آزمائش، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گر نہ جائے۔ حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہدف کے سامنے پستول لے کر کھڑے ہو جاؤ۔ ہدف کو بخوبی دیکھو تو آنکھیں بند کر لو، پستول اٹھاؤ، اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شست کی اضافی صحت پر خود تعجب ہوگا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہوگا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح، کر لیا ہے۔ یہ تصحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔

یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے، کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا ہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب مہارت کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ مہارت پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی عملی مثال سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا نہیں ہوتی۔ کسی مہارتی حرکت کو صادر کرنے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقے کو بیان کرتے بھی ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات ونتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم ایک بچے کو بلیئرڈ کھیلنا سکھا رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات نہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ تم اپنی گیند کو ذرا زور سے اس مقام پر ایسا مارو کہ یہ سرخ گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے۔ وہ کوشش کرتا ہے، اور ناکام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناکامی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ تم نے اپنی گیند کو بہت زور سے مارا، اور یہ گیند سرخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سعی وخطا سے وہ اس مہارت کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی توجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر تھی، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر۔ ان حرکی انضباطات کو بحیثیت حرکی انضباطات کے بیان کرنا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعوری میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات وشاہدات سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس نہیں ہوتے، بلکہ بہ ایں کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ عادۃً شعور

کے حاشئیے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفسیاتی تحلیل کی غرض سے مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

جو حرکی انضباطات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے اُن کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، اُن کی بہترین مثال گانے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک سُر نکالتے ہیں یا کچھ گاتے ہیں۔ شروع میں تو اس سُر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اونچی ہوتی ہے، کبھی نیچی۔ کبھی بھاری ہوتی ہے، کبھی ہلکی۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ بچہ اس سُر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو موسیقی سے دلچسپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ حنجری آلہ[۱] پر قابو پا لیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ دیکھ کر صحیح صحیح اور بلا وقت حرکی انضباطات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انضباطات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے۔ اس سے میرا مطلب یہی ہے، کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں، تو مطبوعہ علامات کو دیکھ کر گانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابل توجیہہ رہ جاتا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے، کہ میں بذاتِ خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر میں کسی دکان پر نئے گیتوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو اُن حرکی انضباطات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو اِن کے گانے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے، جس کو میں گا نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف دہ احساس محسوس کرتا ہوں۔ جس سُر کو میں نکال سکتا ہوں، اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرکی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفسیات کے لئے تو شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

---

[۱] Laryngeal apparatus

یہ حنجرہ کے مختلف حصوں سے آنے والے ہیجانات کی کثیر تعداد کا نقد نتیجہ ہے۔
دیکھ کر گانے میں مہارت کے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض اِن
بصری احساسات کے ساتھ لازم ہوجاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے
آنے والے ہیجانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور اِن ہی حرکی احساسات کا
اُن سمعی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ
ہونے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل بالکل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات
تنفس، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات دہن کے مقام کے ساتھ ساتھ
ہوتے ہیں، اِن کی حنجری اور سمعی احساسات کے ساتھ نازک لزوم کی ضرورت
ہوتی ہے، اور اِس میں شبہ نہیں، کہ اِن کے علاوہ مزید ماتحتی لزومات
بھی ہوتے ہیں۔

میں نے مہارت کے متعلق اِس قدر تفصیلی بحث صرف اِس لئے
کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی
تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں
ملتی ہیں۔ پھر انسانی مہارت کی اِس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق
تشریح کو ہم نے اِس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اِس کے مطابق یہ ضروری
ہے، کہ نفسیات مہارت کا مطالعہ اُس ذہن کے تعلق سے کیا جائے
جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم یہ معلوم کرسکیں، کہ حیوانات
میں اِس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام
نہ ہوگا، کہ کتا، ہاتھی، ابابیل، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل مہارت
کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اِس طریقہ کے مماثل ہے، جس سے انسان
اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اِس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے
بیانات اور تشریحات سے متمتع ہوسکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت
یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص کتے کو نیا کرتب محض بیان کرنے
یا تشریح کرنے سے نہیں سکھا سکتا۔ حیوانات پہلے تو بھوک اور دیگر جذبی
تاثرات کی تشفی کی اندرونی تحریکات پر عمل کرتے ہیں۔ ثانیاً والدین کی

رہنمائی پر، اور تاثر اِس چیز پر جس کو "روایات" کہتے ہیں، جس سے ہر اور ایک قبیلہ میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات "گلے" یا "غول" بنا کر رہتے ہیں، وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طریق عمل کی تقلید کی وجہ سے وہ بھی اِس خاص طریقے سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ لیکن مہارت کا اکتساب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں اُن جبلتوں کی فردی تکمیل کا ہم معنی ہے، جو ایک موروثی قابلیت پر موقوف ہوتی ہیں۔ اِس تکمیل میں احساسی معطیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی معطیات میں ایک طرف تو بصری، سمعی، شمی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف حرکی قسم کے۔ پھر یہ تکمیل اُن حرکی احساسات کے بغیر ناقابل توجیہ رہتی ہے، جو شعوری تجربے کے میدان میں، اگرچہ صرف ذیلی صورت میں، داخل ہوتے ہیں۔

مہارت اور اِس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جب مہارت ایک دفعہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے متنوع اور متغیر شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ استعمال عملاً اور اس زندگی کی ضروریات واقتضاآت کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔ زیادہ عقلمند حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی مزید ترقی کا سبب بنتا ہے، اور اِس میں کام آتا ہے۔ آئندہ ابواب میں عوارض حالات اور ماحولِ زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور بہت پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ ہر قسم کے احساسی معطیات کو کام میں لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے اِن میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اِس طرح وہ حیوان اپنی حیاتی جبلتوں کو بروے کار لا سکتے ہیں، اور ایک مرکب و مختلف ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اِس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہیئے، کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت، اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت میں حیوانات کو، بعض حیثیتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں بو کی حس اِس قدر نازک ہوتی ہے، کہ وہ اُس سے وہ کام لیتے ہیں، جس کو انسان اُس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا۔ میرے نزدیک یہ بالکل غیر محتمل نہیں، کہ ہوا میں پرندوں کی تیز پروازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تمیز پیدا کی ہے، جو زمین پر سست چلنے والوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس مسئلہ کا ایک بہت اہم جزہے، جس میں محض اور خالص جبلت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری مراد پرندوں کے نقل مقام سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے، کہ حرکات کی سمت کی تمیز ہم میں بہت منتزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، مہذب و متمدن لوگ اُس احساسی ساز و سامان سے مستفید نہیں ہوتے، جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکانی اور ادراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی خلقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان خلقی قابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان قابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے، جو بنک کے محرر نے بے کار کر رکھا ہے۔ یہ محرر جنگل کی بھول بھلیاں، اور نصف دائری نالیوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر مہیا ہوتے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منتظم و ملزوم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں، کہ ہم بہت سے بہت، اس کا ایک دھندلا سا خاکہ قائم کرسکتے ہیں۔

خودکاریت اور تصرف[1]

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، آنکھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی احشا سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو درآیندہ[2] اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو نخاع اور دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راستے ہیں، جن کے ذریعہ ہیجانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں۔ یہ ہیجانات ان عصبی مراکز میں کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اور قسم کے ہیجانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ، عضلات، یا غدود میں منتقل ہوتے ہیں۔ ان اعصاب کو برآیندہ[3] اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہیجانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدود میں سے ریزش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیرالتعداد مشاہدوں اور

ف۱ Automatism and Control

ف۲ Afferent nerves

ف۳ Efferent nerves

اختبارات کی بنا پر یقین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا، بلکہ یہ کسراتی اضطراب دماغ یا اس کے کسی حصہ میں پہنچتا ہے، تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

ساختوں کا جو مجموعہ (۱) درآیندہ عصب، معہ احساسی خاتمہ کے (۲) عصبی مرکز، اور (۳) برآیندہ عصب، معہ اس کے حرکی یا کسی اور قسم کے، خاتمہ کے پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو عصبی قوس[1] کہتے ہیں۔ اس میں فعلیت ایک مہیج[2] کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآیندہ عصب کے احساسی سرے پر عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے نتیجہ کو جواب[3] کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کم و بیش ملتف ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منتظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر التعداد عضلات کا متوازن فعل نتیجہ ہونا چاہیے اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ہیجانات پہنچیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر متدرج ہو۔ درآیندہ ہیجانات کی وجہ سے جو برآیندہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان کا تدرج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے ہوتا ہے۔ اس کو تطابق[4] کہتے ہیں۔ بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف[5] ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی پر بحث کرنا ہے۔ لیکن ہماری یہ تمام بحث خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا عضویاتی پہلو عسیر الفہم اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نفسیات کی حدود

---

[1] Nervous arc

[2] Stimulus

[3] Response

[4] Coordination

[5] Control

سے خارج، اگرچہ اس کے قریب قریب ہے۔ پھر بدقسمتی سے عضویاتی اعمال، اور احوال شعور، جن کا باہم کو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تعلقات اس وقت تک دھندلے، اور زیادہ تر قیاسی ہیں۔ میں صرف اس قیاس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک محتمل ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ عصبی مراکز میں ایک موروثی عصبی ساخت اس تطابق کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر تہیجات کے متطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی مکمل ہوتے ہیں، یا پیدائش کے بعد بہت جلد مکمل ہو جاتے ہیں۔ اعلےٰ اقسام کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسنے، اور نگلنے کے بہت زیادہ مختلف حرکی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر تیقن کے ساتھ دوڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگرچہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تمہاری انگلی کو مضبوطی سے تھام کر لمحہ دو لمحہ تک لٹکا رہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی چھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے درد کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے ڈھنگی حرکات؟ ان سب میں کم و بیش تطابق موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، جو انڈے ہی میں بہت زیادہ ترقی پا چکتے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا موروثی تطابق بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک جوزے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، دنیا کی ہوا سے بچایا جائے اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی دوڑنا

شروع کر دیتا ہے، اور انڈے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ مکھی اس کے سامنے رکھی جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ مارتا ہے۔ چھٹی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اور نگل جاتا ہے۔ اگر اس چوزے کے سامنے ایک چھچھلے برتن میں پانی رکھا جاتا ہے، تو اس کی طرف شاید ملتفت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں کسی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چونچ اونچی کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چونچ میں پانی کا پہنچ ایک منتظاتی جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔ اب اس فعل، اور اسی قسم کے اور افعال، کے پہلے صدور کے وقت چوزہ ایک چھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہوگا۔ اگر یہ اس کو ذی شعور خود کار مشین کہنا بہتر اور مناسب تر ہوگا، کیونکہ زیر بحث فعلیت کے صدور کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان معنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فعلیت کو محض اپنی جاندار عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے، کیونکہ وہ ایک نہایت معین اور نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری کیونکہ کسی ایسی فعلیت کو زیر تعریف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں نہ آئی ہو۔ کہا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی فعلیتوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آبا و اجداد کو ہوا تھا، وہ اس چوزے کو ورثہ میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متوارث تجربہ کے قیاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہوتی۔ پھر یہ غیر ضروری بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء پر واقعات کی نہایت آسانی سے توجیہہ ہو سکتی ہے۔ موروثی صرف عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو مختلف فعلیتوں کے کرنے کے قابل بناتی ہے۔ ان مختلف فعلیتوں کا تطابق شروع سے کافی صحیح

ہوتا ہے ۔ لیکن اس فعلیت سے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولی بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مُرغی، یا دیگر حیوانات، کے بچوں کی اوائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں ۔ چنانچہ مُرغی کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تمیز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو اِن کے سامنے آتی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اِس کی توجہ کو کھینچتا ہے ۔ لیکن یہ اِن کے لئے کڑوا یا بدمزہ ہوتا ہے ۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارنے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو بآسانی معلوم کر سکتے ہیں ۔ آغاز اِس سلسلہ کا توقف و تامل سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کامل اغماض میں بدل ہو جاتا ہے ۔ مُرغی کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے بیر بوٹی کو چونچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو تھوک کر ایک مضحکہ خیز طریقہ سے اپنی چونچ زمین پر رگڑتا ہے ۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوتا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا تک نہیں۔ یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن اِن سے اِن فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بدمزہ چیزوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ چیز بھی روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چونچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ مظہر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی اِن فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ متلازم ہیں، اور اِن فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور تشفی بخش نتائج پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اُن مراکز کو، جن کا کام از خود تطابق پیدا کرتا ہے، اُن مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ مؤتلف ہیں ؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشریحی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے نخاع[1] ہوتا ہے، جو ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے نخاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک نخاع میں داخل ہونے سے قبل دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیٹھ کے درمیانی خط کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درآیندہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری یعنی اگلی شاخ برآیندہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود نخاع میں دائیں اور بائیں، دو حصے ہوتے ہیں، جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں:— پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جنگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جنگل اور عصبی خلایا دونوں مل کر خاکستری مادہ[2] بناتے ہیں۔ اس کو دراصل تطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے خلایا اس تطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا اُن کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوراک وغذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ ثانیاً اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طولی حصے ہوتے ہیں، جو نخاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جو پچھلی طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس تخصیص کی وجہ ہم عنقریب بیان کرینگے۔ اس کو حصہ ہرمی[3] کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید[4] مادہ بناتے ہیں۔ ثالثاً وہ پل ہیں، جن سے نخاع کے دونوں حصے باہم ملتے ہیں۔

---

[1] Spinal cord

[2] Grey matter

[3] Pyramidal tract

[4] White matter

اوپر کی طرف جاکر یہ نخاع کھوپڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے،
یہ دماغ کا گویا سب سے نچلا حصہ ہے، جس کو نخاع مستطیل[1] کہتے ہیں۔ یہاں
بھی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف
اس قدر ہے، کہ یہاں خاکستری مادے کی جسامت بڑی ہوتی ہے۔ حصہ
ہرمی ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف، اور
بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ نخاع مستطیل سے اوپر اور
اس کے اور مخی نصف کرہ جات[2] کے درمیان، عصبی مراکز کا ایک ملتف سلسلہ پر
ہوتا ہے، جس میں ریشے دار سفید مادے کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب
کو ہم "ادنی دماغی مراکز[3]" کہ سکتے ہیں۔ یہاں اور نخاع مستطیل میں وہ مراکز
ہوتے ہیں، جن کو بصری عصب، اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق
ہے، جو زبان، کام دہن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو
آنکھ، زبان، او جبڑوں کے عضلات، اور حنجرہ، پھیپھڑہ، دل اور معدے
کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب مل کر ان مراکز کے خاکستری مادے
کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل
ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم عنقریب دیکھینگے، فعلیتوں کے تطابق سے متعلق
ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ نخاع کے تمام حصوں سے صعودی، یا درآیندہ،
ہیجانات کو وصول کرتا ہے، اس حصے کو "درمیانی عقبی حصہ[4]" کہتے ہیں
دماغ کے ان ادنی حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلے ہوے
ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بارہا اشارہ کیا جاچکا ہے، اور
جو حصہ ہرمی کو مرکب کرتے ہیں۔

---

[1] Medula oblongata

[2] Cerebral Hemispheres

[3] Lower brain centres

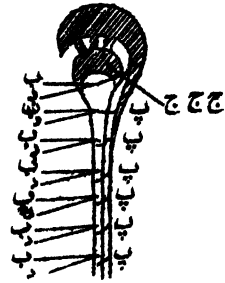
[4] Median posterior tract

اعلے ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ زمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی ماندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنی دماغی مراکز سے ملے ہوتے ہیں، اور ان ادنی مراکز میں مخیخ[1] کو بھی شامل سمجھنا چاہیئے۔ ان کا قشر[2] خاکستری مادے پر مشتمل ہوتا ہے، جو عصبی خلایا کے جنگل سے بنتا ہے۔ یہ قشر مذکور الصدر حصہ ہرمی سے براہ راست ملا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے، یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی قشر ان مراکز سے براہ راست جا ملتا ہے، جو کھوپڑی کے ان اعصاب سے متعلق ہے جن کا وظیفہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام نخاع کے نخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہیئے (۱) یہ ایک حد تک باقی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، اور (۲) اگرچہ احساسی اعصاب اور مخی قشر میں بظاہر کوئی بلا واسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنی دماغی مراکز کی وساطت سے ہوتا ہے)، تاہم حصہ ہرمی کے ذریعہ سے مخی قشر اور کھوپڑی اور نخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جا سکتا ہے :۔ نخاع اور ادنی دماغی مراکز تطابق کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے ہیجانات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات تصرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ تصرف حصہ ہرمی کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے اوپر

---

[1] Cerebullum
[2] Cortex

کے سرے پر مخی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ ہیں، اور حصہ حرمی نخاع کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ حصہ انسان میں نسبتہً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندر میں

[ب۔ درآیندہ اعصاب۔ د۔ برآیندہ اعصا
ج ج ج۔ ادنیٰ دماغی مراکز اور مخی نصف
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا
حصہ ہے۔ دوسری طرف پ وہ ریشے ہیں
جن کے ذریعہ ہیجانات مخی نصف کرہ جات سے
حصہ حرمی کے راستے، ان حرکی مراکز میں پہونچتے ہیں
جو دماغ کے نیچے یا نخاع میں واقع ہیں۔]

شکل ۱۱

یہ کم ترقی یافتہ ہوتا ہے، اور کتے میں اور بھی کم ترقی یافتہ، اور ادنیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ہر صورت میں مخی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور آلہ تطابق کے حرکی مراکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ ہوتا ہے۔

اب ہم مختصراً اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قیاس کی کہاں تک تائید کرتا ہے۔ مینڈک مخی نصف کرہ جات کے نکال لئے جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر تک اس کو زندہ رکھا جا سکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈک تمام معمولی اور ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک صحیح و سالم مینڈک انجام دیتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا۔ اگر اس مینڈک کے منہ میں خوراک رکھی جاتی ہے، تو وہ اس کو کھا لیتا ہے؛

بلکہ اگر کوئی مکھی اس کے قریب اڑتی ہے، تو اس کو پکڑ کر نگل بھی لیتا ہے۔ اگر اس کو پیٹھ کے بل الٹ دیا جائے تو تھوڑی سی کشمکش کے بعد سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو تہیج کیا جائے تو رینگتا ہے، کودتا ہے، اور نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے، تو یہ نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک، تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا کسی لکڑی، یا کنارے، پر آجاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے بیٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہونچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جا سکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹرّاتا ہے، اور اس ہیج کا جواب مشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خودکار مشین ہے، جس میں تطابق کی نہایت معیّن اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے بالکل ناقابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک ہی مقام پر پڑے پڑے مر جائے گا۔

گرم خون والے حیوانات میں مخ کی قطع و برید کے اثرات بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ مخ کے کاٹے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ اپنی طبیعی وضع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے ہیں، جب انہیں چھیڑا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے چینی کے ساتھ ادھر ادھر

پھرنا شروع کردے، بعینہ اس طرح جیسے کہ مینڈک پانی میں ڈالے جانے کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ ایک کبوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکاوٹوں سے ہٹ کر چلتا ہے لیکن ان رکاوٹوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز، کتا، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی ہم جنس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو بحیثیت آوازوں کے، محسوس کرلیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں مرغا مرغی کی طرف توجہ نہیں کرتا اور مرغی اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا بہیئت مجموعی یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں، کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد تطابق کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ پھر دودھ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن تطابق علی حالہ باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن تجربے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر ہم مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ ہیرمی کو وہ ذریعہ جس سے تطابق کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پس و پیش یہ بھی تسلیم کرلینا چاہیئے کہ اس تمام آلے میں نازک تصرفات ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ مودونی ہوتے ہیں۔ زمانۂ حال میں نہایت قابل قدر عضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حرکی مراکز کہا جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا پتا چلتا ہے یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے تہیج سے صرف عضلی کشید گیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی تہیج متطابق حرکی فعلیتوں کا بھی باعث ہوتا ہے۔

اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غالباً ایک ہی ریشے[1] کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فعلیتوں کی تقویت، اور دوم ان فعلیتوں کی روک تھام۔ یہ ایک مشکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ یہ روک تھام کس طرح ہوتی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مراکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ نفسیات کا لیکن ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہیئے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے، جو اگر تحقیق ہو جائے، تو وہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے بہت دلچسپ ہوگا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نوزائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مراکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور قشر سے حصہ مرمی کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلازمی ریشے، یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز کو باہم ملاتے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ قصہ بھی واقعہ اس نفسیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازم خیالات اکتسابی ہوتا ہے، نہ کہ موروثی۔

جس قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جو حیوان مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ محض ایک خود کارشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ ذی شعور خود کارشین ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے، اور غالباً کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہیگا۔ میں فرض کرونگا، کہ یہ غیر ذی شعور خود کارشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کرونگا کہ شعور، مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے کو اختیار کرنے کی

---

[1] Association fibers

وجہ میرے نزدیک یہ ہے، کہ شعور کی اولی غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد یہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری ما بعدی مظہر ہے۔ لیکن، جیسا کہ بعد میں کسی باب سے واضح ہوگا، میں اس بات کا منکر نہیں، کہ تمام عصبی مراکز کی فعلیت سے وہ چیز دھندلی اور مبہم صورت میں پیدا ہوتی ہے، جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے، کہ یہ ہمارے نفسی مخنی کے اس حصے میں ہوتا ہے، جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر میں فرض کرتا ہوں، کہ ہم میں اور اعلے (ریڑھ دار) حیوانات، میں شعور مخی نصف کرہ جات کی فعلیت کو مستلزم ہے۔

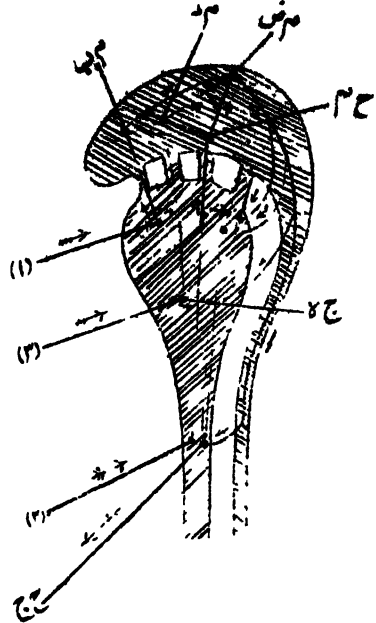
اب ہم کو پھر مرغی کے اس چوزے کی طرف عود کرنا چاہئے، جو، کم و بیش از خود، کسی سفید بدمزہ چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشگوار پاکر چند تجربوں کے بعد ٹھونگ مارنے کی حرکی فعلیت کو روک لیتا ہے، اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے، جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ یہ محض ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر بادی النظر میں یہ ملتف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ اس میں مخل اور خامیوں کے ایک خامی یہ ہے، کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ لغو ہوگئی ہے۔ پہلی مخنکل[1] (شکل ۱۱) کی طرح اس مخنکل (شکل ۱۲) میں بھی مخی نصف کرہ جات اونیٰ دماغی مراکز سے علیحدہ دکھائے گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہرمی بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ مخنکل اس قیاس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ از خود پیدا

---

[1] Curve.

ہونے والے تطابق کے آنے سے علیحدہ ہے۔ اس تمام عمل میں سب سے پہلے تو ایک بصری ہیج وصول ہوتا ہے۔ اس سے ایک درآیندہ ہیجان

[۱۔ بصری ہیج ۲۔ ٹھونگ مارنے کا ہیج۔ ۳۔ ذوقی ہیج۔ ح ج۔ حرکی جواب م ب۔ بصری مرکز م ذ۔ ذوقی مرکز ح م۔ حرکی شعور کا مرکز۔ م ض تصرف کا مرکز۔ ج ۸۔ حصہ ہرمی۔ مرکز تصرف کے ہیجانات حصہ ہرمی کے ذریعہ نیچے کی طرف آتے اور یا تو تطابق پیدا کرنے والے مراکز کی طرف جاتے ہیں یا حرکی جواب کے نخاعی مرکز کی طرف یا دونوں کی طرف]

شکل ۱۲

پیدا ہوتا ہے، جو ٹھونگ مارنے کی فعلیت کے تطابق کو پیدا کرنے والے مرکز میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اس فعل کے برآیندہ ہیجانات نخاع کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں، جس کو شکل میں نیچے کی طرف دکھایا گیا ہے۔ یہ تو اس ہیج کا اولی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوتا ہے۔ یہ ہیجان صرف تطابق پیدا کرنے والے آلات ہی کو متحرک نہیں کرتا، بلکہ اغلباً ان ریشوں کے ذریعہ جن کو "بصری اشعاع"[۱] کہتے ہیں اگلی نصف کرہ جات کے بصری مراکز (م ب) میں بھی فعلیت پیدا

۱۔ "Optic Radiation"

کرتا ہے۔ یہ سب تو بصری تہیج کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا فعل صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآیندہ ریشے متہیج ہوتے ہیں۔ اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو شکل میں "ٹھونگ مارنے کا تہیج" کہا گیا ہے۔ اس تہیج سے جو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً دو نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اول تو یہ ازخود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ مخی مراکز میں فعلیت کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور، یا ٹھونگ مارنے کے فعل شعور، کے ساتھ موتلف ہوتے ہیں۔ اب اغلب یہ ہے، کہ نصف کرہ جات میں پہلے ہی سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں موروثی اور منتقل روابط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ حصہ عصبی کے ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا اس کو روک دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں مخی نصف کرہ جات کے تین مراکز یکے بعد دیگرے متہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز (م ب)، حرکی مراکز (ح م) اور مراکز تصرف۔ یہاں ہم کو نظر و ہیئت استمداد کرنا چاہیے، جو نفسیاتی حیثیت سے بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور (م ب م) اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متلازم ہیں، وہ بعد میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، جن میں کہ وہ پہلے واقع ہوتے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں ان خطوط سے ظاہر کرتے ہیں، جو م ب، ح م اور مراکز تصرف، کو باہم ملاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک بدمزہ اور کڑوی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے۔ یعنی یہ کہ بصری تہیج اور ٹھونگ مارنے کے تہیج کے فوراً بعد ایک ذوقی تہیج ہوتا ہے۔ اس نئے تہیج سے بھی دو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست ازخود پیدا ہونے والے تطابق کے آلے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے مخی نصف کرہ جات کے ذائقہ کے احساسی مراکز (م ذ) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا تسلسل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصف کرہ جات کے یہ چاروں مراکز یعنی بصری مراکز ذوقی مراکز، حرکی مراکز، اور مراکز تصرف، کا کسرانی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ موتلف ہو جاتے ہیں م ذ کی فعلیت کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا م ذ کا اثر مرکز تصرف پر یقیناً امتناعی ہوگا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں، کہ مرکز تصرف پر م ب اور ح م کے اثرات کچھ ازدیادی ہوتے ہیں، تب بھی م د کا شدید و قوی امتناعی اثر غالب آتا ہے، اور وہ فعلیت رک جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے، جس سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلے کو شائستہ قابو کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض شکلیں ہی سمجھنا چاہیے، اور ان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہیے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر، کہ ان سے اس طریقے کی قسم کا علم ہوتا ہے جس سے علم تشریح الاجسام کی رو سے، یا عضویاتی طور پر، یہ تصرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں کچھ بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہو علم تشریح اجسام، عضویات، یا نفسیات، کے معلومہ واقعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جس سکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطراری کی اصطلاح کو صرف اس عمل تک محدود رکھنا ہی بہتر ہوگا، جو از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلے، اور صرف اسی آلہ، کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹھونگ مارنے کا پہلا فعل، جو بصری تہیج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک اولی فعل اضطراری ہے۔ مجھے بخوبی علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ ذہنی فعلیت اضطراری فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطراری کی صورت میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر ہر اس عمل کو فعل اضطراری کہا جائے، جس میں ایک عصبی دور[1] شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور معقول ہے۔ لیکن

---

[1] Nervous Circuit

جس عقیدہ کی میں یہاں وکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق فعل اضطراری کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو حیوانی خود کاریت سے تعلق ہے۔ اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ کل کے درمیان امتیاز وفرق نمایاں ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے تطابق پیدا کرنے والے آلے کے خود کار اور قسری جوابات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہرا دور شامل ہوتا ہے۔ اول ادنیٰ اضطراری دور اور دوم اعلیٰ دور تصرف۔ جب فرد کی مدت عمر، اور خصوصاً اوایل عمر میں دور تصرف اعلیٰ الدوام ادنیٰ اضطراری دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطراری دور اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے، یہ بحیثیت اضطرار کے، غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، اور بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رفع کیا جاسکتا ہے، اور تطابقی آلہ اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قایم ہوتی ہیں، اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو ثانوی اضطراری افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی تشکیل ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک کبوتر ہے، جس میں یہ عادات قایم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے مخی نصف کرہ جات نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار آلہ پران کے تعلیمی اثرات تو باقی رہینگے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فرویت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر اکتساب کی ہوئی عادت کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا تنقیص نہیں ہوتی، کہ مخی نصف کرہ جات ہی تصرف کے

واحد مراکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی تردید صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے، جس سے معلوم ہو، کہ حیوانات مخی نصف کرہ جات سے محروم کئے جانے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ، کہ اب بھی ان کی تربیت کی جا سکتی ہے۔ اب اگر ہم مریض کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کریں، جو عمل جراحی سے تدریجی افاقہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن الحصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا سکیم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور م ب، ح م، اور م ذ مراکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ دو پہلو رکھتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو در آیندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتسامات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگواری، یا ناگواری، کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف اُن احساسی مراکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو مل کر تصرف کے مراکز پر عمل کر رہے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ بصر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جا سکتا ہے، کہ خوشگوار۔ اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں لیکن بدقسمتی سے یہ استعمال تشفی بخش نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو کسی آیندہ باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہینگے، کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مراکز کی جذبی کیفیت سے معین ہوتی ہے جو مل کر مرکز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا دو پہلوؤں کے علاوہ کوئی اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں:— (۱) یہ علامت ہے، ان واقعات و حادثات کی، جو در آیندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۲) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے احصا سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور کے منحنی کے تمام مشمولات کو بیان کردیا ہے؟ نفسیات کے مختلف مذاہب ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق احساسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تیسرا اور بالکل الگ، پہلو بھی ہے۔ اس تیسرے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو مظاہر ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احساسی عناصر میں تحویل کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ دراصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس کی ایک ذہنی تصویر قائم کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کرڈالتے ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت خاموشی سے، اور بغیر اطلاع کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کرجاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم مناسبت کو کسی فعل کے عدم صدور سے ثابت کریگا، اور کہے گا کہ وہ خود اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احساسی عناصر اور حسی عناصر سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی نوعیت اس فعلیت کو پرروز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے

ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ دلاؤنگا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ تفکر کا ملتف تال نہیں ہے، تو یہ ہماری سکیم کے مطابق نتیجہ ہوگا اس بات کا کہ خود مرکز تصرف کی فعلیت کے ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔

یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و ماعلیہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف
کی عضویات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ معیّن طور
پر ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کی کوشش کریںگے۔ عضویاتی حیثیت سے
مراکز تصرف کی کسی وقت کی فعلیت معیّن ہوتی ہے۔ اُن ہیجانات سے
جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں،
اور مخی نصف کرہ جات کے مراکز کے گسراتی اضطرابات کسی ایک مجموعے کا
نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ گسراتی اضطرابات وہ احساسی اور
ہیجانی عناصر ہیں، جو ان کے احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور ہیجانی عناصر ان
گسراتی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ شعور کسی
اہم جسمانی فعلیت کے نازک تصرف میں مصروف ہے۔ اب چونکہ کسی
لمحہ معیّن میں شعور کا مجموعی مشمول اس لمحہ کے تجربی "مجھ" کو مرکب کرتا ہے،
اس لئے یہ ظاہر ہے، کہ یہ "تجربی میں" زیر بحث فعلیت کو زیر تصرف
لاتا ہے۔ قسری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی
حیثیت محض تماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال میں کہ تصرف ہوچکا
ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض تماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ اُن افعال
کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے، کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے
مطابق رہنمائی کرے، سوائے اُن حالات کے جہاں خارجی پابندیاں
اور مجبوریاں مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث (جس کو ہم یہاں چھیڑ
نہیں سکتے) میں تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ ہم آزادی
کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے۔ آزادی کی ایک صورت
تو یہ ہے، کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے
مطابق تصرف کرنے میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں قوانین
کے حدود سے تجاوز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے
قابل غور صرف یہ بات ہے، کہ نفسیاتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا
حرکی تصرف اس ملتفت حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی "مجھ"

کہتے ہیں، اور یہی "مجمہ" اس تصرف کو معین کرتی ہے۔

تصرف کا ایک اور پہلو ہے، جو نفسیات کے لئے بہت اہم ہے۔ اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جا سکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ تلمیح اور ارتسام کے باب میں ہم کافی تفصیل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے ہیں، جس سے ارتسامات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

اب ارتسامات کو شعور کے مرکز میں لانے، اور ان کو وہاں قائم رکھنے کے لئے تو بہت سے عضلات کے انضباط کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ بلاشبہ انہیں معنوں میں صحت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جا سکتے ہیں، جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک استعمال کیا ہے۔ فرض کرو، کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفاصیل انضباط ادنیٰ مراکز کا نتیجہ ہوتی ہیں، تاہم اس خاص چیز پر آنکھوں کو جمانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا شعوری مخی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت آرام کرسی میں بیٹھے ہوئے ہیں، کہ تلازم کی وجہ سے اس مینار کی تصویر یا اس کا خیال، مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھنے میں کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں رکھ سکتے، جس قدر آسانی سے اس کو بصورت ارتسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں، کہ جس وقت کوئی خیال مرکز میں ہو، اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت غالب فعلیت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انضباطات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انضباطات کی وجہ سے آنکھیں اس طرح بن جائیں گویا وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں۔ لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کر بیٹھتے ہیں، تاکہ اصلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصلی سوال یہ ہے، کہ کیا ہم نصف کرہ جات، جو ادنیٰ خودکار مراکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعلیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ یا بالفاظ دیگر کیا وہ خود اپنے احساسی مراکز میں تصرف سے خیالات کے سیلان کو متغیر یا اس سیلان کی رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل اُن معنوں کو بخوبی ذہن نشین کر لینا چاہیئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا ازخود پیدا ہونے والی فعلیت کے آلہ کے تصرف، پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف توجہ کرنے میں بھی تصرف اُن حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لا سکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم نصف کرہ جات کے احساسی مراکز کی وعائی[1] رسد کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید نہیں کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزا و آلات، میں خون کی رسد کا نہایت نفاست کے ساتھ، ازخود پیدا ہونے والے نظام عروق[2] کے آلہ کی وساطت سے، بندوبست ہوتا ہے۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی وظیفی فعلیت، طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر اشخاص اوعیہ دموی

---

[1] Vascular

[2] Blood vessels

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطۂ نظر سے متصور کیا جاسکتا ہے، کہ مخی قشر میں بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ جات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں؛ اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعلیت قوی ہوجاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعلیت سے پیدا ہورہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہوجائینگے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت بہم نہیں پہنچی، جس سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہو۔

سوال ویسا کا ویسا ہی باقی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ جات خود اپنے احساسی مراکز کی فعلیت کو زیر تصرف لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطۂ نظر سے غور کرنا شاید بہتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم تین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

۱	۲	۳
ا	ج	د
ب	ب	ج
ج	د	م
وغیرہ	وغیرہ	وغیرہ

اب فرض کرو کہ شعور کی لہر کے پہلے لمحہ کے مشمول کو ہم ا ب ج وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں، تو یہی اس لمحہ کے "مجمعہ" کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحہ کا ا ب ج وغیرہ دوسرے لمحہ کے ج ب د وغیرہ (ان شرائط کے ماتحت، جن کو ہم پہلے کسی باب میں بیان کر آئے ہیں)

معین کرتا ہے، اور یہی ج ب د وغیرہ دوسرے لمحہ کا "مجمہ" ہے۔
اسی طرح دوسرے لمحہ کا ج ب د وغیرہ تیسرے لمحہ کے د ج
ص وغیرہ کو معین کرتا ہے۔ علی ہذا القیاس لمحاتِ شعور کے کسی معلومہ سلسلہ
میں ہر ماقبل کا لمحہ مابعد کے لمحہ کو معین کرتا ہے۔ بالفاظ دگر تجربی "میں"
وہ چیز ہے، جو خیالات کے تسلسل کو ہمیشہ اور مستقلاً معین کرتا ہے۔ جو نفسی
"میں" مراکز تصرف کے ذریعہ جسم کی حرکی فعلیتوں پر اثر کرتا ہے، وہی تلازمی
ریشوں کے ذریعہ احساسی مراکز پر اثر کرتا ہے، اور یہی احساسی مراکز خیالات
کو پیدا کرنے میں کام آتے ہیں۔

لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کوئی ایسی طاقت ہے
جو احساسی مراکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اُس کو روک دے؟ ہمارا
مطلب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال، یا تمثال، غالب ہے، تو کیا کوئی ایسا آلہ موجود
ہے، جو اُس مرکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کی تخفیف کر دے، جس
کے مکسراتی اضطرابات کو وہ خیال مستلزم ہے؟ اس وقت ہم اس سوال کا جواب عضویاتی
نقطہ نظر سے نہیں دے سکتے اور نفسیاتی شہادت اس کی موافقت، یا مخالفت، میں
قطعی نہیں۔ عضویاتی حیثیت سے زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی بدیہی وجہ اس
قسم کی موجود نہیں جس سے یہ امتناع، یا اضافہ، ناممکن ہو۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں، کہ حرکی
فعلیتوں کا امتناع مراکز تصرف کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مراکز براہ راست عضلی آلے
پر عمل نہیں کرتے، بلکہ حرکی فعلیتوں میں از خود پیدا ہونے والے تطابق کے ادنیٰ مراکز پر عمل
کرتے ہیں، اور ان کی وساطت سے ان فعلیتوں کا امتناع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ عصبی مراکز امتناع
یا ازدیاد کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی لئے کوئی بدیہی وجہ اس قیاس کو رد کرنے کی نہیں، کہ احساسی
مراکز کی فعلیت کا امتناع، یا ازدیاد، ان مخصوص مراکز تصرف کا نتیجہ ہوتا ہے،
جو خاص اسی کام کے واسطے پیدا ہوئے ہیں۔ عضویات دماغ کی موجودہ
حالت میں ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔

نفسیاتی حیثیت سے شہادت قطعی نہیں۔ ہم کو یہاں انعطاف، یا انحراف،
توجہ کی وجہ سے شعوری شدت کی اضافی کمی، یا زیادتی اور ازدیاد و امتناع

کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ
آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئیے کہ احساسی
مراکز کے زیر بحث تصرف کی غیر موجودگی میں انعطاف، یا انحراف توجہ
تمام تر موقوف ہوگا اُن حصوں کے حرکی تصرف پر جن کے ذریعہ سے
ارتسامات وصول ہوتے ہیں۔ ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں
پا سکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ اُن مراکز
پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ نہیں، جو احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں۔ ابھی
تھوڑے ہی دنوں کا واقعہ ہے، کہ مجھ کو اتفاق سے ایک ایسے مقام
پر کسی کا انتظار کرنا پڑا، جہاں میرے دائیں اور بائیں طرف تقریباً مساوی
فاصلہ پر بینڈ بج رہے تھے۔ اس مدت انتظار میں میں نے اپنی قابلیت توجہ
پر کچھ تجربات کئے۔ مجھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں
سے صرف ایک کی طرف توجہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توجہ کرتا
ہوں، تو دوسرا میری توجہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں اُن
کو ملا کر معجون مرکب بنا سکتا ہوں جب میری توجہ کسی ایک ہی طرف ہوتی
تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب
میں دونوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ
نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں بینڈوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرنے
میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب
کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتہً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں، کہ ایک
مشاق مغنی کچھ گاتے وقت کسی ایک سُر کا انتخاب کر کے، اس کو مرکز میں
لا سکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی سُریں اس منتخب سُر کا لازمہ بن جائیں۔
اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے۔ یہاں یہ معلوم کرنا مشکل
ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکی تصرف کس طرح
دو مختلف سُروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ
یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ توجہ میں تہیجات وصول کرنے والے آلات کے حرکی تصرف کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکلیہ نظر انداز بھی نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ اپنی حسیات، اور جسمانی اور روحانی الم کی حساسیت کو زیر تصرف لا سکتے ہیں اور یہ، کہ مشق و تمرین سے یہ تصرف بہتر کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر مخی نصف کرہ جات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو ازدیاد، یا امتناع پیدا کرتے ہیں، تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف کس طرح ہوتا ہے۔

زیادۂ احساس[1] اور فقدانِ احساس[2] ہناطیقیت کے عام ترین تماشے ہیں۔ بعض صورتوں میں ہناطیقی تلمیح سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ہناطیقی تلمیح سے پیدا ہونے والے اوہام[3] میں بعض مراکز میں، داخلی تلمیح کی وجہ سے، اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، کہ اس تلمیح سے پیدا ہونے والی تصاویر و تمثالات ارتسامات کی وضاحت و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ حالت ہناطیقی کے یہ مظاہر کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوں، جن کی اس وقت تک توجیہ نہیں ہوئی، اور جو مخی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں، ان کی فعلیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ ہو۔

---

[1] Hyperaesthesia

[2] Anaesthesia,

[3] Hallucinations

اب ہم کو خود کاریت اور تصرف کے متعلق اُن تمام نتائج کو جن تک ہم پہونچے ہیں، اور اُن تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کیئے ہیں، بالاجمال بیان کر دینا چاہیے۔ خود کار فعلیتوں، اور اختیاری فعل میں جو فرق میں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے۔ جو سکیم کہ میں نے پیش کی ہے، اس کے مطابق خود کار فعلیتوں میں درآیندہ ہیجانات، تطابق پیدا کرنے والے مراکز، اور برآیندہ ہیجانات شامل ہوتے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کار مشین ہوتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل حیاتیاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عروی خط[1] شامل ہوتا ہے، جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوتے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کار آلہ کے ادنیٰ انطباقی مراکز کی فعلیت میں قوت، یا ضعف کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ وہ احساسی مراکز متعلق ہوتے ہیں، جن کی وظیفی فعلیت شعوری، یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عروی خط پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی ازدیادی، یا امتناعی فعلیت کی نوعیت کو اس جذبی کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اعلےٰ ریڑھ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے مخی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصتہً حرکی ہوتا ہے، اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں۔ بعض ماہرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کو اگرچہ اس وقت مخی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، تشریح و عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے، کہ بعض مخی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

---

[1] Loop-line

کی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں۔ اس قیاس کی بنا خالصتہً نفسیاتی ہے۔ دعویٰ یہ ہے، کہ اگر محض فعلیت، اور اس کے ذہنی متلزمات، کا تصرف حقیقی ہے یعنی اگر ہیجانات وصول کرنے والے اجزا پر سلسلہ حرکی تصرف توجہ کی جس قوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ توجہ کی کوئی اور قوت موجود ہے، تو یہ قوت لازماً ایک عروی خط، اور اس سے متعلق مراکز تصرف کے ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف ہیجانات کی تقویت یا تضعیف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ ہیجانات اُس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آنے چاہئیں جس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ آخری قضیہ ثبوت و توضیح کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر بدیہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کرو کہ ایک احساسی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمہ ہے۔ اس طرح کی حالت میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کریگی، جو اس سے باہر ہو، لیکن بے تعلق نہیں لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت، یا تضعیف کا باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعتراض میں یہ غیر مباح افتراض شامل معلوم ہوتا ہے، کہ مسرت، یا الم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو زیر تصرف لا سکتا ہے۔ لہٰذا جو نفسیات کہ عضویات کے دوش بدوش چلنے کی کوشش کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی فاعل مرکز کا تصرف لازماً تقویتی، یا تضعیفی ہیجانات کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور خارجی مرکز سے آئینگے۔

اس باب میں ہم نے اعلےٰ بے ریڑہ جانوروں مثلاً چیونٹی، یا شہد کی مکھی، کی خود کاریت، یا تصرف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس عقیدے کے موید معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تطابق پیدا کرنے والے

آلے کے علاوہ ایک آلۂ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بارآور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطۂ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خاتمے پر اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا، کہ تصرف خواہ حرکی ہو، یا توجہ کا رخ کے اندر مجوزہ تصرف ہو، ہر صورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے جو بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً یقیناً حرکی فعلیتوں کا احساسی مآل ہوتا ہے۔ پُرشکن پیشانی، ایک حد تک بند دانت کسی قدر رکا ہوا تنفس، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حرکی تصرف ہی کے ساتھ نہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حرکی ارتسامات کی کارفرمائی کو اگرچہ اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم "ترکیب ولزوم" کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

بابِ دوازدہم

جبلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں، جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں میں اُن، اور اسی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جبلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کرونگا۔

جن انڈوں سے یہ چوزے نکلے تھے، ان کو مرغی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دو تین دن قبل ہی نکال کر مشین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ میں نے سب سے پہلے ان کی پکڑنے اور نگلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو، جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ گھنٹے کی تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے انڈے کی سفیدی کے تین چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے پن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلدی ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونگ ماری، یا یوں کہئے کہ کشمکش میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور فوراً بے ڈھنگے طریقے سے اس کو نگل گیا۔ دوسرے

ٹکڑے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں پڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ لگتے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔ اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس کو چونچ میں لے کر نگل گیا۔ ایک گھنٹے کے بعد میں نے پھر انڈے کی سفیدی اور روٹی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگرچہ بعض اوقات وہ اس کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی کوشش میں روٹی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چونچ میں پکڑ لیا۔ اس خاص چوزے کی فعلیت کے مشاہدات میرے نزدیک تمثیلی ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا تطابق پیدائش ہی کے وقت کافی صحیح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کامل نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو غذا دینے سے قبل عرصہ تک نشیمن کی درازہی میں رہنے دیا جائے (اور اس سے ان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں) اور اس کے بعد نکالا جائے تو ان کے ٹھونگ مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔

ان کی فعلیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے پر میں نے ان کے سامنے ایک مکھی چھوڑی۔ اکثروں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی لیکن ان سے ایک جس کو میں "اسود کہونگا" اس کا تعاقب کیا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پکڑ لیا، اور کھا گیا۔ گھنٹے ہی بھر کے بعد اس نے چوتھی کوشش میں ایک مکھی اور پکڑی۔ اس کے بعد ایک "ور" کیڑے کو اس نے بارھویں کوشش میں پکڑا، لیکن اس کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے مکھیوں کی طرف توجہ نہ کی اگرچہ انھوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں، جس کو اسود نے مجروح کیا تھا۔ جو بچے کے بعد میں نکلے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی مکھی چھوڑی جس کے پر تھوڑے سے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تعاقب کیا،

لیکن پھر ٹھیر کر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ یہ پہلا موقع تھا، کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے، کہ مکھی کے پروں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوزے نے اس کا تعاقب کیا، اور بہت کاوش کے بعد اس کو پکڑ کر کھا گیا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے، کہ کسی چیز کو پکڑنے کی مہارت پیدائش کے وقت مکمل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لیے تجربہ مشق درکار ہوتی ہے۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا، کہ یہ چوزے ہر اس چھوٹی چیز پر ٹھونگ مارتے تھے، جو ان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہوتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم چونچ میں لے کر اس کی آزمائش کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، گویا سلائی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ گاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوزے ان اخباروں کے مطبوعہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف، پر بار بار ٹھونگیں مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے باجرا، جوار اور مکئی تینوں چیزوں ملا کر ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونگے مارتے تھے۔ مکئی ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور باجرے کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے، کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نگلا جا سکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر بھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے، کہ دانوں پر۔ سنگدانہ میں خوراک کے پیسنے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ باجرا اُن کو مرغوب معلوم ہونے لگا، اور چوتھے دن وہ چن چن کر باجرا کھاتے تھے! ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز، مثلاً کاغذ کے پرزوں، بٹنوں، مالا کے دانوں، چونے کے ذروں، سگریٹ کی راکھ پر ٹھونگ مارتے تھے، لیکن نگلنے میں وہ اس قدر بے پروانہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز کو بلا تمیز

وتفریق نکلتے تھے۔ وہ اکثر اپنے، اور اپنے ساتھیوں کے پنجوں پر ٹھونگیں
مارتے تھے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونگیں پڑتی
تھیں۔ پن کا سیاہ سر، دیا سلائی کا سرا، چاقو کی نوک، سونے کی چھوٹی
انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو کھینچتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونگیں مارتے
تھے۔ چونچ سے ان کی پڑتال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے
پاس جاتے ڈرتے تھے۔ لیکن ۲سود یہاں بھی نہیں چوکتا تھا۔ تیسرے
دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک سلگتی ہوئی سگریٹ پر ٹھونگ
ماری، لیکن بعض اوقات دھوئیں کی بو کی وجہ سے وہ رک جاتے
تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی
چونچوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے،
لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکلتے تھے۔ جب سگریٹ پوری جل چکی اور
راکھ ٹھنڈی ہوگئی تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چوزے نے تو اس
کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونگ مارے بغیر، اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

میں نے ان کو پانی دوسرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس
وقت ان کی عمر بیس اور تیس گھنٹوں کے درمیان تھی۔ اب میں نے
ایک چھیچھلے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف
ملتفت نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے، اور باوجود
اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چوزہ
پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے پنجے پر ٹھونگ ماری۔ اب
اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اونچی کی، اور پینا شروع کیا۔
دوسرے چوزوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن
ایک دفعہ ۲سود پاس کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کنارے
کے قریب بلبلہ دیکھا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ اب اس نے بھی پینا
شروع کیا۔ معلوم ایسا ہوتا تھا، کہ چونچ میں پانی کے ہونے سے فوراً
پینے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا پی رہا تھا، تو اور بھی آئے اور متحرک پانی

پر ٹھونگیں مارنی شروع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں، کہ بعد میں ان میں سے ایک پانی میں سے دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔

میں یہاں اپنے روزنامچے کے ایک یا دو صفحے نقل کرونگا جس میں بلبلے کے بچوں پر تجربات کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک بجے دوپہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ ب کہونگا۔ دوسرا پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھونگا۔

دوسرے دن بارہ بجے دوپہر کو میں نے ان کو مشین کی دراز سے نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا تطابق ناقص تھا اگر وہ کسی چیز کو چونچ میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو پھر اگل دیتے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دموں کے بل پیچھے کی طرف گرتے تھے۔ لیکن ب بہر حال قوی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز پر ٹھونگ مارتے تھے، جس پر ان کی نگاہ پڑتی تھی۔ لیکن ان کا نشانہ ٹھیک نہ لگتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک چھچھلے برتن میں پانی رکھا۔ وہ اس میں سے کئی دفعہ گزرے، لیکن ایک دفعہ بھی انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ میں نے ب کی چونچ زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے پانی پیا، اور بار بار پانی پر ٹھونگیں مارتا رہا۔ دونوں انڈے کی سفیدی پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ وہ تیسری یا چوتھی کوشش میں اس کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا سا نگل بھی لیتے ہوں۔ اس کے بعد میں نے ان کو ان کے ٹوکرے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دوپہر کو میں نے ان کو پھر باہر نکالا۔ وہ ادھر ادھر پھرتے پھرتے پانی کے پاس آئے۔ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے انڈے کی سفیدی پر ٹھونگ ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ تھالی میں رکھا گیا تھا۔ لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے شام کو میں نے ب کو نہانے کے ٹب میں ڈال دیا، وہ تیرتا، اور نہایت

زور شور، اور جوش کے ساتھ پیر مارتا رہا۔ اور ساتھ ہی ساتھ بیٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے ٹب کا چکر لگایا، اور کناروں پر برابر ٹھونگیں مارتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے برتن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بغیر کسی ترغیب و تحریض کے انڈے کی سفیدی پر ٹھونگیں ماریں، لیکن ان کو بغیر نگلے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین مرتبہ لڑھکا۔
شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا تطابق کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو نہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برابر بیٹ کرتا رہا۔ اس کے بعد اس نے تیرنا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھونگیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تیرنے کا تطابق پیدائش کے وقت چلنے کے تطابق کے مقابلے میں زیادہ کامل ہوتا ہے۔
اگلے دن صبح کے نو بجے ب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوالے نگلتے رہے۔ لیکن اسی اثناء میں کبھی کبھی وہ اپنا سر بھی کھجا لیتے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پروں کو بالکل اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ اور بطخیں کرتی ہیں۔ وہ بطخوں کے مسلمہ طریقے سے اپنی چونچوں کو اپنی دُموں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے، اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رگڑتے تھے۔ وہ کھڑے ہوئے، اپنے پروں کو ہلایا، اور نہایت بھونڈے طریقہ سے بیٹھ گئے۔ اس سے معلوم ہوتا تھا، کہ ان کا یہ تطابق ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پروانہ چھوڑی۔ ب نے اس کا تعاقب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھونگیں ماریں، لیکن پکڑ نہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اخبار کے نیچے گھس گئی۔ میں نے اس کو

وہاں سے نکالا، تو ب نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونگیں لیں، لیکن اب کے یہ مکھی ایک سوراخ میں سے باہر نکل گئی۔ میں نے اس کو پکڑ کر پھر اس کے سامنے چھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین مرتبہ ٹھونگیں مارنے کے بعد اس کو پکڑ لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور مکھی پکڑی۔ وہ دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براز پر ٹھونگیں مارتے، اور بظاہر اس کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں، جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ دو بجے دوپہر کو میں نے ایک کے سامنے مختلف چیزیں، مثلاً کاغذ کے پرزے، دیا سلائی کے ٹکڑے، چھوٹے چھوٹے پھول، اور بیج، غرض ہر وہ چھوٹی چیز رکھی، جو میرے ہاتھ لگی۔ یہ ان میں سے ہر ایک کو پکڑتے تھے، پلو پلاتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، اور بطخ کے بچوں کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی فرداً فرداً پرتال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ معلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان تمام باتوں کو جلدی اور صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں کے صادر کرنے کی موروثی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اشیاء کی ماہیت کا موروثی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹر سپلڈنگ[1] نے بہت دن ہوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کئے تھے۔ لیکن اس کے نتائج بعض حیثیتوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے نیل مرغ کے بچوں میں باز کی آواز کی وجہ سے جبلی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔ مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا فعل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے

---

[1] Mr. Spalding

نزدیک بہ مشتبہ ہے، کہ انہوں نے جبلتہً یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز باز کی ہے۔ بہر کیف ہمیرے مرغی کے چوزے ہر بلند، نئی اور غیر معمولی آواز کو سن کر یا کسی خوفناک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب میں نے ایک گبریلا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشہ دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر خاص آواز نکالتے تھے، اور کبھی خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چونکا دینے والی آواز کا تعین اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کو سن کر وہ یا تو پراگندہ ہو کر دبک جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا منٹ تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے، یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دبک کر بیٹھ جاتے تھے، اور بالکل بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتیلے اور ہر وقت چوں چوں کرنے والے جانور کا یہ کامل سکوت و سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز، یا حادثہ کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کاغذ کے ایک پرزے کو مروڑ کر ان کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں چھینک لیتا تھا، یا تالی بجاتا تھا، یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دبک جاتے تھے۔ میں یہ کس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے موروثی واقفیت تھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دو دن کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا، لیکن اس پر خوف کی ذراسی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں رہا اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن جونہی میں نے اس کو فرش پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف مائل ہوئی۔ لیکن اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی سے تقریباً دو گز کے فاصلہ پر

اُن کو چھوڑ دیا۔ یہ مرغی اپنے بچوں کو بلا رہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز
کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آزمانے کے لئے کہ وہ خوف زدہ تو نہیں ہیں،
میں نے اپنی ہتھیلی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلایا۔ وہ
حسبِ معمول کود کر میری ہتھیلی پر آ گئے، اور دانہ چگنے لگے۔ میں نے
اِن کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر اِن کو اس سے کچھ خوف
نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت مارنے پیٹنے والی تھی۔ لیکن یہ تمام تجربہ اِن کو نیا
معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں اِن
بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے
پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہٰذا وہ
اپنے بچوں کو بلا رہی تھی۔ میں نے ان میں بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا
کہ وہ مرغی کو دیکھ تو نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس
آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کریدتے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق اِن کو موروثی اور خلقی معلومات
نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کرونگا۔ میں کبھی کبھی قریب
قریب ایک انچ لمبے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن
میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُون کے ٹکڑے لئے، اور اُن
کو اُن چوزوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُون
کے اِن ٹکڑوں کو اُٹھایا، وہ بہت قابلِ غور تھی۔ پھر جس بچے نے اس
کو چھپایا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔
لیکن میں اُون سے اِن تسلی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں
میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا، کہ کہیں میرے تجربے
بدہضمی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ انچ کے
قریب لمبا ٹکڑا اکاٹا ، اور اس کو ان کے سامنے پھینک دیا۔ انہوں
نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس وحشتناک کیڑے
کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اینچ لمبا ان کے سامنے پھینکا اس کو انھوں نے شبہ کی نظروں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا، اور لے بھاگا۔ کچھ دیر تک تو تمام چوزوں کی اس پر لڑائی ہوتی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا پھر بھی کبھی کبھی وہ چوزے اس کو اٹھاتے رہے۔ لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اون کھانے کی لذت بے لطف ہونی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے، لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوزہ ان میں ایک کو لے بھاگا، لیکن جلدی ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا گیا۔ باقی کے دو و یسے کے ویسے ہی پڑے رہے۔ میں نے چار اینچ لمبے ٹکڑے کو وہیں پڑا رہنے دیا لیکن تھوڑی دیر بعد پرجوش آوازیں، اور پاؤں کی آہٹ میرے پڑھنے کے شغل میں خلل انداز ہوئیں۔ میں نے سر اٹھا کر دیکھا، تو معلوم ہوا کہ وہ چار اینچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوزے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو پھلانگ کر میرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ کوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نگل گیا۔

کہا جا سکتا ہے کہ اون کا ٹکڑا ڈال کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت کمینہ حرکت تھی۔ میں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ میری یہ خواہش تھی کہ یہ معلوم کروں، کہ آیا یہ چوزے ایک بڑی مکھی اور شہد کی مکھی میں خلقتاً امتیاز کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی ہر قسم کی مکھیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا اور ان کو پسند کرتا تھا۔ جب میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہد کی مکھی چھوڑی، تو اکثر چوزے تو خوف زدہ ہو گئے جس طرح کہ وہ مکھی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اسود بلا تامل و توقف اس پر جھپٹا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پھینک دیا بہت دفعہ اپنا سر ہلایا، اور بار بار اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں مکھی نے اس کو ڈنگ نہیں مارا، اور اگر مارا بھی تو اس کے اثرات بہت جلد محو ہو گئے۔ چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم پھرنے لگا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا۔ بہرکیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی مکھی کے ساتھ دلچسپی نہ ہوئی۔ اسی دن (اب وہ پانچ دن کا تھا) کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پردار بڑی مکھی، اور چھوٹی شہد کی مکھی کو شیشے کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوزے نے شیشے میں سے دیکھ کر ان دونوں پر ٹھونگیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی مکھی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نگل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی مکھی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو بھینچ کر اس کو کمزور کیا، اور نگل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی مکھیوں کے ڈنگ تھے۔ میں نے دس دن کی عمر کے اور بچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی مکھی چھوڑی۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھونگیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھٹکتے رہے۔ ترقی کے اس درجے پر وہ ہر نئی اور غیر مانوس چیز کے پاس آنے میں خوف کا اظہار کرتے تھے، اور اسی طریقے سے ٹھونگیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے سامنے رسبھری (ایک بوٹی)[1] ڈالیں۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھونگیں ماریں، اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلد ہی ایک بچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ دوسرے چوزے اس کا برابر تعاقب کرتے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کشمشیں بھی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے، وہ برابر سر دل کو ہلاتے رہے۔ معلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطخ کے بچوں نے ان کو خوب مزے لے لے کر کھایا۔ بطخ کے بچوں میں سے ایک نے مجروح چھوٹی شہد کی مکھی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر پھیلا کر نگل گیا۔

جب یہ چوزے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریص سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بدمزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے کے لئے میں اپنی انگلی، یا پنسل، کو زمین پر مارتا تھا،

---

[1] Raspberries

تاکہ ان کی توجہ اس طرف منعطف ہو جائے۔ یہ گویا مرغی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو شہد کی مکھی کی شکل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ بچہ اس سے قبل اس کیڑے سے بہت بچتا تھا۔ اب اس نے اس کو فوراً پکڑ لیا، اور لے بھاگا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو چھین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے، اور شہد کی مکھی کو چھوڑا، لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ میں ان کے قریب زمین پر انگلی مار مار کر، اور پنسل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منعطف کرانے کی کوشش کرتا رہا، لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ میرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہ بھی، کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بدمزہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد مرغی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو کبھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں۔ لیکن اس عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے، کو اڑتی ہوئی مکھی پکڑتے نہ دیکھا۔ میرے مرغی خانے میں بہت سی مکھیاں اڑتی، اور بیٹھی رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی مکھی پر ٹھونگ مارتے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا مکھیوں کو گلاس میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار مکھیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو ہٹا لینے سے مکھیاں اڑ جاتی تھیں۔ چوزے ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے تھے، لیکن پکڑنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کیا، کہ جس جگہ بہت سی مکھیاں بیٹھی ہوئی تھیں، وہاں ان مکھیوں پر گلاس الٹا کر دیا، جب وہ پوری طرح زمین پر بیٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اس نے ایک موقعہ پر

ایک مکھی کو اس نے اُڑنے سے قبل پکڑ لیا۔ لیکن وہ پایا کوئی اور چوزہ اُڑتی ہوئی مکھی کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔ بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیر معلوم ہونگے۔ ان کے نزدیک تو اس قابل نہیں، کہ اِن پر وقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔ لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم ہیں، کہ اِن سیدھے چوزے یا بطخ کے بچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی ابتدا پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ یہ مشاہدات جبلت اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے، کہ جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف، یا اس کو بیان، کس طرح کرینگے؟ اس سوال کے جواب کے لئے چوزے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا، جب وہ ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہیج ہے، جو حرکی جواب پیدا کرتا ہے۔ اب اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ یہ حرکی جواب، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بالکل میکانکی نہیں، لیکن اس کو آنی کہنا صحیح ہوگا۔ یہ حیوانی خودکاریت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ادنیٰ دماغی مراکز کے علاوہ اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ حیوانی خودکاریت کا ایسا ٹکڑا ہے، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ میں یہاں بھی شعور کو اِن ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک کرتا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کا کام صرف یہ ہے، کہ مناسب جوابات کا انتخاب کرے، اور عضلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مضبوط بنائے۔ ہم اس خودکار فعلیت کو حرکی جواب کی خلقی قابلیت کا نتیجہ کہینگے۔ اب حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خودکار جوابات اس قابلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بلحاظ مناسبت تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ شروع شروع میں چوزوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی ہیں، اور ناکام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیری، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیری، اور جس قدر تھوڑے سے نامناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل جبلی فعلیتیں وہ ہوتی ہیں، جن میں یہ تغیر پذیری مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عقل کی مدد اور رہنمائی سے اکتساب مہارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چوزے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونگ مارنے کی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان فعلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی ہی مہارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں، لیکن پوری طرح مکمل نہ تھیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہئے۔ یہ ممکن ہے، کہ عقلی تصرف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ فعلیتیں محض تکرار سے صحیح تر ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی آلی فعلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر فعلیتیں، جو اپنے وقت پر جواب کی خود کارشین کی وجہ سے صادر ہوتی ہیں، وہ پیدائش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترقی یافتہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سپیلڈنگ کا خیال ہے، کہ پرندوں کی پرواز جبلی ہوتی ہے۔ اس نے ابابیل کے چند بچوں کو لے کر ان کو پنجرے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پورے پر نکل آئے۔ اس کے بعد اس نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ بچے پہلے ہی کوشش میں نہایت سہولت کے ساتھ اُڑ گئے۔ ان میں
اُڑنے کی جبلی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے
کہ بے بال و پر بچہ اس طرح فوراً اُڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور
مثالوں میں جبلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے، جب تک کہ
جسمانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو طبعی اور عضویاتی حیثیت
سے ممکن نہیں بنا دیتی۔ جو قسری فعلیتیں مکمل عضوی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ
اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے
کہ جبلت میں من حیث الجبلت، شعور ایک مابعد ہی مظہر ہے۔ یہ ایک
ماحصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا بشرطیکہ وہ فعلیت جبلی ہو۔ اگر
کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے، جس کی تمام فعلیتیں عمر بھر خالصتہً قسری
اور خالصتہً جبلی رہتی ہیں، تو وہ بھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے
شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس کی تمام فعلیتیں
بر بنائے دعوی قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی رہنمائی
کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہوگا، نہ کہ ان
کو راستہ بتانے والا، کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے، تو یہ
جبلی نہیں رہتیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیئے، کہ جس فعلیت میں کامل
صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ جبلی (جن معنوں میں کہ ہم جبلت
کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں) نہیں رہتی، بلکہ عقلی ہو جاتی ہے، اور
جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متغیر، اور نئے عوارض حالات
کے مطابق، ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ نہیں ہوتی، بلکہ
یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لہٰذا پھر میں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث الجبلت، میں شعور ایک
مابعدی مظہر، یا فعل کا لاحقہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ غائب ہوتا
ہے۔ اگر جبلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو تو عقلی تصرف، یا رہنمائی

کے لیے، اس پر قابو نہیں پا سکتی۔ تیسری فعلیتوں کے صدور سے شعور کو ایسے
معطیات و متقدمات حاصل ہوتے ہیں، جن پر [illegible] کی تعبیر کی ہوئی عمارت
نفسی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریڑھ دار جانوروں کا تعلق ہے، حرکی جواب کی خلقی قابلیت
کی نسبتہً کامل صورت بحیثیت جبلت کے صرف ادنیٰ جانوروں میں نظر
آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں، جو ترقی کے نسبتہً اعلیٰ درجہ میں پیدا
ہوتے ہیں۔ مگرمچھ کے نوزائیدہ بچے، جن کی آنکھیں بھی پوری طرح نہیں
کھلیں، ہر ایک چیز کی طرف منہ پھاڑ کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے
آتی ہے، اور دیوانگی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ
کے بچے، جن کو قبل از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو،
کاٹنے کو دوڑتے ہیں، اور اپنی دُموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔
یہ دونوں غیر مشتبہ جبلت کی مثالیں ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں
میں مندرجہ ذیل جوابات شروع ہی سے اس قدر متعین ہوتے ہیں، کہ
ان کو جبلی ہی سمجھنا چاہیے :- ٹھونگ مارنا، چلنا، اپنے آپ کو کھجانا،
اپنے پروں کو ہموار کرنا، انگڑائی لینا، پروں کو پھڑپھڑانا، زمین کریدنا،
پھسکڑا مار کر بیٹھنا، مٹی سے نہانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دبکنا،
خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور
چھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں، جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن
کی وجہ سے چوزہ بطخ کے بچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطخ کے بچوں
میں ذیل کی حرکات جبلی ہوتی ہیں :- چونچ میں غذا کو پکڑنا، اور پوپلانا،
تیرنا، چونچ سے سینے کے پروں کو ہموار کرنا، چونچ کو دُم کے نیچے لے جانا،
سر کو پیٹھ پر گرانا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی، جو متعین ہونے
کی وجہ سے جبلی کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا
آسان نہیں ہوتا، کہ کونسی فعلیتیں جبلی ہیں۔ یہ وقت ان جانوروں میں
بخصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم ترقی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدا میں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں ۔ ان حیوانات میں بھی ان تمام فعلیتوں کا حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر موقوف ہونا تو غیر مشتبہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی مطابقت و موافقت کے وہ عناصر ہیں، جو داخل ہو کر ان کو مخصوص عملی فعلیتیں بنا دیتے ہیں ۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات اُن حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں ۔ روایات سے میری مراد یہ ہے، کہ وہ جانور حیوانات کی اس جماعت میں پیدا ہوتا ہے، جس میں چند فعلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوتی ہیں ۔ اب یہ بھی اپنے تقلیدی میلان کی وجہ سے اُن ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ نسلاً بعد نسلٍ متوارث ہو جاتے ہیں ۔ مسٹر ڈبلیو ایچ ھڈسن[1] نے اپنی ایک تصنیف "دی نیچرلسٹ ان لا پلاٹا"[2] میں "پرندوں میں خوف" پر ایک نہایت عجیب باب لکھا ہے ۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کرتا ہے، جن سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر دشمنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود اُن کے اپنے تجربے، کا نتیجہ ہوتا ہے ۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ مسٹر ھڈسن نے بھی "روایات" کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں ۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے، کہ جب تک کہ ہم باحتیاط مشاہدہ اور اختبار کے بعد یہ متحقق نہ کر لیں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر مبنی ہونے کے باوجود کس حد تک تقلید، والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے متعین ہوتی ہیں ۔ اس

---

[1] W. H. Hudson

[2] The Naturalist in La Plata

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے خواہ یہ عادات[1] ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراک ہی پائی جاتی ہوں[1]۔ میرا عقیدہ ہے، کہ یہ اختیاری مشاہدہ کے لئے ایک وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے، کہ کسی دن برطانیہ عظمیٰ کے جامعہ میں ایک پروفیسری نفسیات متقابلہ کی قائم کی جائیگی، جس کے ساتھ ایک معمل، اور تجربہ گاہ ہوگا، جس میں خاص خاص حالات اور رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی، تاکہ اُن کی عقل کے ارتقار کا باحتیاط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے، ان کے موروثی جوابات تو بلاشبہ بلحاظ ماہیت نسبتاً معین اور جبلی ہونگے۔ ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب ہی

---

[1] ۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ جبلت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بنار جبلت ہی پر ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی ماہیت کا علم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہوسکتا، بلکہ شاید اس پرندہ کو بھی اس کا احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے، کہ ان حرکی فعلیتوں کی ابتدا کن مہیجات سے ہوتی ہے۔ نوزائیدہ بازوں کی پانی کی رو کے ساتھ ساتھ پرواز کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے، کہ بہتے پانی کا مسلسل مہیج اوپر اور آگے کی طرف پرواز کو معین کرتا ہے۔ میں پہلے اشارہ کرچکا ہوں، کہ جبلی کی بھول بھلیاں، اور نصف کری نالیوں کے مستقل استعمال کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور متفرق احساسات پرواز کی سمت کو معین کر سکتے ہیں۔ لیکن بہرصورت اس میں ایک روایتی عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ یہ روایت اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ بحر و بر کی شکل آج کل کی شکل سے بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے موروثی طریقے کم معین ہوتے جائینگے ۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی تعیین کریگا ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیچیدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے معین جبلی فعلیتوں کی تعداد بہت ہی کم ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی عقلی قابلیت بہت سی ایسی فعلیتوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتہً غیر مفترق، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور داناؤں کی نگہداشت کرتی ہے +

سردست ہم تعلیم، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کر کے جبلت اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرتے ہیں ۔ اس لحاظ سے ہم کہ سکتے ہیں، کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض ہیجانات کے فعلی جواب دینے کی خلقی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں ۔ یہ گویا ان کی جسمانی میراث کا ایک حصہ ہے ۔ ہوسکتا ہے، کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو ۔ ایسی حالت میں ہم اس کو جبلی کہتے ہیں لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے ۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ حیوان، اِن جوابات کے انتخابی تصرف کی قابلیت رکھتا ہے، اور یہ انتخابی تصرف اِن فعلیتوں کا ہوتا ہے، جو زندگی کے لئے ضروری ہیں ۔ انتخابی تصرف کی یہی قابلیت عقل کا پہلا درجہ ہے ۔ اس کے علاوہ جبلی فعل کے لئے تو شعور ایک ماعدی مظہر ہے، جو اس فعل کے صدور کا محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس فعل کی عقلی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے ۔

جب مرغی کا چوزہ شین کی دراز سے نکلتے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے پر کافی، اگرچہ ناقص، صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے، تو کس کو شبہ ہوسکتا ہے، کہ یہ فعل بلحاظ ماہیت، ایک ہیجان کا موروثی آنی جواب ہے، باوجود اس کے، کہ یہ بہت پیچیدہ ہے اور اس میں بہت سے عضلی ہیجانات کا مناسب تطابق شامل ہوتا ہے ۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کرسکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید لقمیہ کا بعض احساس، وہ قوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی وجوہ ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ احساس، یا شعور، ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ان ابتدائی ایام میں چوزے کا شعور اپنی آبائی میراث میں داخل، اور اس پر قابض، ہوتا ہے، اور ایک عقلمند اور معاملہ فہم، جانشین کی طرح اپنی جائداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقائص اس میں پاتا ہے، ان کو رفع کرتا رہتا ہے۔ چوزے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس قدر منظم ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ لیکن انسان کے بچے میں بعض قابل غور اختلافات ہوتے ہیں۔ مثلاً اول۔ یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے، جب وہ چوزے کے مقابلے میں، بہت کم عمر اور خامکار ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم یہ کہ اس کے آباو اجداد کے ہاں پشتہا پشت سے رسم چلی آرہی ہے کہ جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وفاکیش خدام، اور عقیل و فہیم اتالیق انتظام مملکت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یہ یقینی ہے، کہ چوزے کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آبائی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دخل و قبضہ تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔ پھر خواہ کتنی بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام کو اس کے لئے نہیں کرسکتا۔ اسی میراث کو لے کر وہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اُٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چچا یا ماموں اِس کو نئی جائداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس میراث کا انتظام مخصوص حدود کے اندر اندر کرتا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی میراث کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطۂ آغاز سے بہت دور ہوتے جارہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا چاہیئے جہاں تک کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوائل عمر میں اپنی آلی میراث کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرتا ہے، جس کو ہم جسمانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلےٰ مدارج پر پہونچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تمہاری انگلی پر بیٹھی ہوئی مکھی کو اس طرح اٹھالیگا، کہ اس کی چونچ تمہاری انگلی کو مس تک نہ کریگی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے۔ جس چیز کو ہم اپنی فعلیتوں کا تصرف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعوری تقویت، اور ناکام طریقوں کی تضعیف ہیں، اور ان کی مدد سے، حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے یہ تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ کہہ آئے ہیں۔ یہ حیوانی نفسیات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی انتہائی فعلیت شامل ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ہم کو اُن باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گذشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ اسی باب کے گذشتہ اوراق میں جو مثالیں ہم نے بیان

کی ہیں، ان کی تکرار سے بچنے کے لئے میں اپنے چند ا ورشاہدات بیان کرونگا۔ جب میرے چوزے تین دن کے ہوئے تو میں نے اُن کے سامنے دو چیزیں ایسی رکھیں، جو اُن کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو معمولی کیڑا تھا[1] اور دوسرا زرد وسیاہ بھنبھنا۔ چوزوں نے ان کو ذرا بزدلی اور شبہ سے دیکھا جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مساوی طور پر شبہ کی نظروں سے دیکھتے رہے، غالباً اس وجہ سے کہ یہ اُن اشیا سے بڑے تھے، جو اِن چوزوں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دو دفعہ تو انہوں نے بزدلی کے ساتھ اِن پر ٹھونگ ماری، لیکن اب شام ہو رہی تھی، اور وہ چوزے نیند کے مارے جھوم رہے تھے۔ بحیثیت اُن کے پالنے والے کے میرا فرض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے اِن کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اِس تجربہ کو دہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں کیڑوں پر بزدلی کے ساتھ ٹھونگ ماری اور انجام کار ایک چوزہ ان کو چونچ میں اُٹھا کر لے بھاگا۔ لیکن بھنبھنا اکثر جانوروں کو بد مزہ معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ تو فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا کیڑا مضحکہ خیز کوششوں کے بعد نگل لیا گیا۔ بعد میں تنبی بھنبھنے پر کبھی کبھی ٹھونگیں ماری گئیں لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلدی ہی اس کی طرف التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نئے چھوٹے چھوٹے کیڑوں پر فوراً اور تیقین کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چوزہ ان کو لے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد ایک پر جوش بھاگ دوڑ شروع ہوتی تھی، اور اِس خوش قسمت چوزے کو اتنا وقت نہ ملتا تھا، کہ وہ اس تر نقمہ کو

---

[1] Caterpillar

باطمینان حلق سے نیچے اتارے۔ میں نے یہی تجربے اور چوزوں پر بھی کئے ہیں، اور وہاں بھی نتائج بعینہ یہی تھے۔ بطخ کے بچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ جھاسنجے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اختبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں :— (۱) خوش ذائقہ کیڑے اور بدمزہ جھاسنجے میں فرق کی جبلی واقفیت (۲) چند گلی کوششوں کے بعد تجربے سے جلدی سبق سیکھنا۔ (۳) اس تعلم بالتجربہ کی مدد سے دو اشیا میں محض دیکھ کر تمیز کرنا۔ (۴) بدمزگی، اور شاید ناگوار بدبو کا ایک شئے کے ساتھ تلازم۔ (۵) تجربے کے نتائج کے مطابق افعال کی رہنمائی۔ آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں ارتسامات اور خیالات کا تلازم شامل ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے، جس سے عقل کا ذرا اونچا درجہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولھے کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے منتظم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو بچے میں نے نکلوائے تھے، ان کو میں نے ایسی جگہ رکھا تھا، جس کے فرش پر پرانے اخبار بچھے تھے، اور دیواریں تو پوری کی پوری اخباروں ہی کی تھیں۔ اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسود کی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، ممکن ہے، کہ یہ اچھی صحت اون کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس وٹیلے

کے کونے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا، کہ یہ چیز اخبار پر مٹنے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے مڑے ہوئے کونے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دسترس سے باہر نہ تھا۔ اس نے اس کو پکڑ کر کھینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈربے کی دیوار میں سوراخ ہوگیا، اور وہ اس میں سے باہر نکل گیا۔ میں نے اس کاغذ کو درست کر کے سوراخ بند کر دیا، جانباز اسود کو پکڑا، اور اس کو ڈربے کے اندر اسی جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا۔ اس نے اخبار کے کونے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر باہر نکل گیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں تک دور ہو سکا کھڑا کیا۔ تین یا چار منٹ کے بعد ہی وہ پھر اس کونے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا، اور باہر نکل گیا۔

بلاشبہ عقل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابلہ میں زیادہ ملتف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں بھی ارتسامات و خیالات کا تلازم شامل ہے، اور اس سے بھی تلازم کی مدد سے تجربہ سے مستمتع ہونے کی قابلیت مدلول ہوتی ہے۔ چوزے کو معلوم ہوا، کہ ایک خاص فعل، جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا کونے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر ڈربے سے نکلنے کے خیال میں تلازم قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو پھاڑنے کے فعل کے اعادہ کی بعینہ وہی وجہ تھی، جو کیڑے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی یعنی یہ، کہ یہ تجربہ کی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلازم ہوگیا تھا۔

میں نے اپنی تصنیف "عقل حیوانی"[1] میں پرندوں کے بچوں

---

[1] Animal Intelligence

پر کچھ مشاہدات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا
نتائج کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر مناہیٹ
اسود کے اخبار پھاڑنے کے فعل کو دو معنی کی صورت میں بیان
کریگا۔ یہ کہنے کی بجائے، کہ اخبار کے اس کونے پر ٹھونگ مارنے
کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلازم قائم ہوا، وہ یہ کہے گا، کہ
تلازم کی وجہ سے اس خاص کونے پر ٹھونگ مارنا باہر نکلنے کہ ہم معنی
ہو گیا۔ یہ زیادہ ترکیبی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مرجح ہے،
جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر دلالت کرتا ہے+

باب سیزدہم

اضافات کا ادراک[1]

شعور کی پیچیدگی اِس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اِس قدر باقاعدہ ہے، کہ ذہنی منسج کے تار و پود کے تنوع کو دریافت کرنا، اور اُن کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں اِن تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات اکہ اباصرہ ہی ہم میں اغلب قوت ہے) ایں شکلیئے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم، یا شامل ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و بسیط معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے ماحصل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں، تو شبکیئے کے احساسات کے مجموعات دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں۔ یہ مجموعات احساسات اِن حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حدقہ چشم، اور اس حدقہ چشم کے اندر بعض اور آلاتِ چشم کی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنگین چیز کا ارتسام

---

[1] Perception of Relations

پیدا ہوتا ہے، جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بناتا ہے جس کے اردگرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذہنی تصور کو اور زیادہ متشخص کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری تجربے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی تجربہ کی وجہ سے تشکیلی کے عناصر، اور حرکی عناصر کے آپس میں قریبی تطابق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بصری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہے۔ یعنی ایک مجموعہ کا مرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی خوشبو کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور جیسا کہ میں پہلے بھی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پرانے باغ کا وہ حصہ ذہن میں آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کا پھول تلازم کی وجہ سے ایک استحضاری بصری میدان کا مرکزی نقطۂ آغاز بننے کا بہت قوی میلان رکھتا ہے۔

یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر، اور ان کے استحضاری، احیاآت پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات بحیثیت ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن میں ترتیبی اجتماع ہوتا ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے اردگرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر پر ہماری گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا کہ یہ اُن احساسات کے احیاآت ہوتے ہیں، جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں۔ یہاں یہ یاددہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے، کہ یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآیندہ ہیجان یا بہت سے درآیندہ ہیجانات، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص حواس کے احساسات (بصری، سمعی، شمی، وغیرہ)، اور احساسیت عامہ کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور ٹھوس پن کے احساسات کو منکشف کیا ہے۔ فاصلے اور ٹھوس پن کے احساسات کے متعلق ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ آن درآیندہ ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے۔ یہ یاد ہوگا کہ

پیچھے کہیں سوال اُٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیرِ شعوری ہیجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور مخصوص پن کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا تھا، کہ مجھے معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ، کہ کیا وجہ ہے، کہ کاربن اور گندھک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ[1] کی سی بے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء ترکیبی سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک ہم کو علم ہے، اشیا کے بننے کا یہی طریقہ ہے یہ سائنٹفک تحلیل کی گویا آخری حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور مخصوص پن کے متعلق ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ کچھ کی معلومہ شرائط کے تحت یہی وہ صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا، کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امرِ واقعی پر قناعت کرنی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے، یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

لیکن اس بحث میں ہمارے لئے اہم اور قابلِ لحاظ بات یہ ہے، کہ خارجیت، بصری میدان میں مقام، اور مخصوص پن، پہلے ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہوتے ہیں، اور عملی کردار کے لئے ان کی دلالت کسی سمعی اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ اُن کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں نے "دلالت" کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے کسی سمعی، یا دیگر استحضاری حالات، کی تلمیح ہے۔ اس لزوم میں، اور اسی کی وجہ سے، احضاری عناصر جن کو ہماری تحلیل نے منکشف کیا ہے، اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاآت میں

---

[1] Carbon disulphide

اور زیادہ بھرپور، اور زیادہ ملتف، ترکیب ہوتی ہے۔ لیکن ترکیب میں
یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاآت) اور صرف یہی موجود ہوتے
ہیں۔ اگر کہا جائے، کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور[1] حیوانی
بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کر نئے ذہنی مرکبات بناتا ہے، تو میں جواب
دونگا، کہ یہ صرف صحیح ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، بحیثیت ایک علم (سائنس)
کے تحلیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا مطالعہ کرتے ہیں، صرف اس لئے،
کہ ہم اُن اجتماعات کے قوانین دریافت کریں، جو ذہنی آلات کی تکوین
کا باعث ہوتے ہیں، بعینہٖ اسی طرح جیسے ہم کیمیا کا مطالعہ کرتے ہوئے محض
اس نیت سے کہ ہم اُن اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیاوی
مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات،
یا علم کیمیا، کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی
قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔
ہمارا عقیدہ ہے، کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث فعلیتیں کسی خاص چیز کے
ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیزیں اجسام ہوں، یا کیمیاوی اجتماعات کے بلوری
آلات۔ یہ عام، یا فلسفے کی اصطلاح میں کلی ہوتی ہیں۔ افراد میں ان کا ظہور
صرف اس لئے ہوتا ہے، کہ وہ افراد کل کے اجزاء ہیں۔ کیمیا اور حیاتیات
اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومیت کے ساتھ ذہنی
آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے، تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے
بہت نیچے گر جائیگی، یا پھر اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خالصۃً
تجربی نقطۂ نظر سے کہا جا سکتا ہے، کہ ارتسام، یا آپ کے خیال میں شعوری
احساسات، یا زیر شعوری ہیجانات، (یا ان کے احیاآت) ان کی ترکیب
کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر لائبنٹز[2] کا کوئی شاگرد ہم سے اس

---

۱ Consentience

۲ Leibnitz

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہے کہ "معاں اس میں سوائے اس ترکیبی اصول کے حوان کو ملاتا ہے، اور کچھ نہیں" تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس ترکیبی "اصول" کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل مماثل سمجھیں، جس کے مطابق کاربن اور گندھک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائڈ پیدا کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربونیٹ آف لائم[1] کا تبلور۔ کیلسائیٹ[2] کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور "بالکل مماثل" سے میری مراد یہ ہے، کہ ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر مطلب یہ ہو، کہ "اصول" ترکیب ایک مافوق الفطرت چیز ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک فطری عمل کا ذاتی جوہر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے، تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہئے، کہ غیر ضروری ہے، اور دیگر علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلمان میں باہمی غلط فہمی اس قدر آسان ہوتی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی، کہ اس سے ذہنی فرویت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل ظاہر ہے، کہ لغو ہے۔ اس انکار سے ہم اپنی فرویت کو جسمانی فرویت کے برابر کر دیتے ہیں، جو قوانین فطرت کے پیچیدہ تعامل کا فطری نتیجہ ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی آلات کے اُن اجزا پر بحث کرنا ہے، جن کے ترکیبی انضمام سے یہ آلات نئے اور اعلیٰ خصائص اختیار کرتے ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیا کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان میں یہاں یا وہاں، ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی توجیہ ہم اس طرح کرتے ہیں، کہ اس شئے کو ہم مکان کی اور اشیا

---

[1] Carbonate of Lime

[2] Calcite

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجیہ میں اضافت کا ادراک شامل ہے۔ جب تک کے اضافت کا ادراک نہ ہو اس وقت تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے اضافت کی روشنی میں دیکھنا ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارتسامات پر بحث کر رہے ہیں، تو اس اضافت کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے، کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور صریحی نہ ہوئے ہوں یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں۔ میں اپنے کمرے میں اپنے اردگرد دیکھتا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور توجہ پہلے ایک مانوس چیز پر جماتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت اور توجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری میدان کی نئی جماعت بندی ہوتی ہے۔ لیکن میرے ایسا کرنے میں لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیا کے باہمی اضافات کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں، اور اگر میں چاہوں، تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں گھنٹوں اپنے اردگرد کی اشیا کو دیکھتا رہوں، اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، یعنی یہ کہ یہ اضافات کبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں؟ اس میں شبہ نہیں، کہ ان اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی ترکیب میں اضافت کی ایک تحت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی قابلیت پیدا نہیں ہوئی۔ میرا خیال ہے، کہ اضافات اس کے شعور کے مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس کے لئے ذہنی آلات ارتسامات ہیں، اور بس میرے لئے وہ مدرکات ہیں کیونکہ ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ درک[1]

[1] اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوتا، تو میں بجائے "اضافات کے ادراک" کے

ایک ارتسام ہے، جس میں موضوع، یا دیگر اشیا کے ساتھ تعلق کا شعوری یا تحت شعوری، ادراک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات کے ادراک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

جب میں اپنے اردگرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو حروف سے ظاہر کریں، تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے:۔

ب ۔ ج ۔ د ۔ ر ۔ س ۔ ص

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب ج د ر وغیرہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں جن کی ایک صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس، یا وقوف، بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جماتے۔ ہماری توجہ خود مخصوص احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب سے ج اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، وقس علیٰ ہذا انتقال کا شعور بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے، کہ بجز اس کے یہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا سی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) "اضافات" کا "من حیث الاضافات"، مرکزی بنانا لکھتا ہے۔ ادراک کی اصطلاح بالعموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں مصنف کی بحث نہیں اصلی عمل جس کو میں اس باب میں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ اضافات کو بحیثیت معین و ممیز اجزا فکر منتزع کرنے کا عمل ہے، اور انتزاع جیسا کہ سٹائوٹ نے نہایت خوبی سے دکھایا ہے، عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

شروع بچپن کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے سامنے تین ٹکلے پڑے ہیں، جن میں سے دو سرخ ہیں، اور ایک نیلا۔ ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں، اور اس لئے پہلے ایک سرخ ٹکلا اور پھر دوسرا ٹکلا اور پھر تیسرا نیلا ٹکلا ہماری بصارت، یا ہمارے شعور کے مرکز میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا تسلسل اس طرح ہوتا ہے، کہ سرخ ٹکلا سرخ ٹکلا نیلا ٹکلا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے، یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم محسوس کرتے ہیں، یا ہم کو وقوف ہوتا ہے، کہ مرکزی ارتسامات "مشابہ" ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مرکزی ارتسامات "غیر مشابہ" ہیں۔ اب یہاں قابل لحاظ نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، نفس ان مرکزی احوال میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقالات میں ہے۔ اگر سرخ ٹکلا موجود نہ ہو، تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا، جو نیلے ٹکلے کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس طرح ہوتا ہے، کہ ہماری توجہ سرخ ٹکلے سے سرخ ٹکلے کی طرف منتقل ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا، کہ ہماری توجہ سرخ ٹکلے سے نیلے ٹکلے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں، جس کی تاویل ادراک مشابہت، کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ ہمارے یہ تین ٹکلے کس قسم کی مشابہت، یا عدم مشابہت، کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم بجائے سرخ ٹکلوں کے دو مٹھائیاں رکھتے ہیں، اور بجائے نیلے ٹکلے کے ایک کوئلہ۔ جو بچہ کہ ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک مٹھائی کی دوسری مٹھائی سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی علم کے

مطابق اس کا عمل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کہ ٹکیے اور مٹھائیوں کی عدم مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے، کہ ایک بچہ سیسے کی دو گولیوں اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر معلوم کرلے، اور باوجود اس کے مشابہت یا عدم مشابہت، کا واضح ادراک نہ کرسکے۔

تو یہ معلوم ہوگیا ہوگا، کہ ہم مجبور ہیں، کہ اضافات کے ادراک سے قبل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کرسکتے۔ ہم مجبور ہیں، کہ الفاظ "مشابہت" اور "عدم مشابہت" "مشاکلت" اور "عدم مشاکلت" کو شعور کے انقلاب کے اس محض وقوف کے لئے استعمال کریں، جو، ادراک کے زیر اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت یا عدم مشابہت نہیں بنا۔ لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں یہ کہوں، کہ ایک بچہ، جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلہ کی عدم مشابہت، کو محسوس کرتا ہے، یا اس کو ان کا وقوف ہوتا ہے، لیکن من کا اس کو ادراک نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں، کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرتا ہے، اور کوئلہ کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت، کا بطور اضافت ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے، کہ مٹھائیاں، یا کوئلہ اس کے شعور کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے، کہ بچے کو خود اپنے ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقعہ نہیں ملا، اور اس سبب سے کہ قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں سے بعض کہیں گے، کہ ادراک اضافات کی اصلیت کی توجیہ کے لئے میں احساسی تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں بظاہر جویا ہوں۔ پہلے تو میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربے میں، بحیثیت احساسی تجربے

گے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا ہے۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ
یہ اضافات، بطور معروضات ادراک کس طرح پیدا ہوتے ہیں۔ اس
کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور دھندلا
"وقوف" یا "احساس" شعور کے اِن انقلابات کا ہوتا ہے، جن کا آخر
کار بطور اضافات ادراک ہوتا ہے۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات
کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔
بہر کیف میں اپنے تمام اعتراضات کو بوضاحت بیان کرنے کا متمنی ہوں۔
میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتسامات وخیالات ہوتے ہیں،
اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتسامات، یا
خیالات، کے درمیان انتقالات کا شعور بھی ہوتا ہے۔ دو اشیا ب اور ج
ایسی ہستی کے سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ میں ہے۔ یہ
ہستی اپنی آنکھیں پہلے ب پر جماتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام
کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ یکے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر
آتی ہیں۔ لیکن اِن کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے،
جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے ذیلی رہتا ہے۔ یہی
انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت
کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراکِ اضافت
ہے۔ بعض اضافت فلکی آگاہی اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ اس
کا ادراک نہیں ہوتا یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان
نہیں۔ لیکن مجھے قوی امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔
مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو
علم ہے، کیونکہ اشیا بہت سی حیثیتوں سے ایک دوسری کے مشابہ، یا
مخالف، ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری
مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس
کا ہے، کہ ارتسامات، اور اِن کے خیالات، کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقالات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور عملی تجربہ کی سادہ روز مرہ زندگی میں یہ انتقالات مستقلاً ذیلی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جا سکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا نصف شعوری وقوف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے انتقالات کا، اور یہ، کہ شعور کے غیر تفکری سیلان میں یہ انتقالات بالکلیہ ذیلی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صوری انحصار کی طرف عود کرتے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہیئے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسامات ہوتے ہیں، یا ان ارتسامات کے خیالات۔ پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

یہ ظاہر ہے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب سے ج کی طرف) کا بحالت وقوع، وقوف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل ملا ہی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکز میں ج کا ارتسام، یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال، جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے، کہ ہر اضافت میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں، لہٰذا جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات نامکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری پر پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف غیر موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا انتقال کے دوران میں ایک اضافت کو مکمل طور پر محسوس کرنا ناممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت، اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس حالت میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوئی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے، میں مطالعہ باطن شامل ہوتا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر واپسین، یا تفکر، کے ہم معنی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر ہمارا صوری استحضار یعنی:-

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتسامات، یا خیالات، کے تسلسل کا صوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں، تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر واپسیں، یا تفکر، کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک، یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال، مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے لئے ہم کو نقطۂ ف اور نقطۂ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہئیے۔

ف ق

شکل ۱۴

اس توجہ میں ہماری آنکھیں اِن دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھر ق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیانی خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہوجاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح جمی رہے، تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہمی اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اُس اضافت کا من حیثیت الاضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہاں تک جائز ہوسکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین، اور تفکر، شامل ہوتے ہیں؟ یہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہئیے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی یعنی یہ، کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آجاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجۂ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۴ کے نقطۂ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۴ کے نقطۂ ق کا ارتسام ہے، اور د متقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لہذا د بحیثیت موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ جس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ دو ارتسامات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل بھی

یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ شعور کے مکمل انتقالات کا ادراک، اور علامت کے ذریعہ ان کا اظہار، تفکر یعنی نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر واپسین ڈالے بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں تفکر خام اور جز توی ہے، اور اس میں بھی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر مطالعہ باطن اور نظر واپسین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیا میں، جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

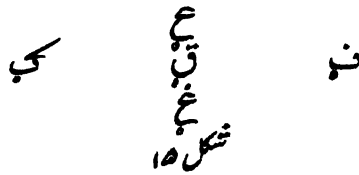
اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں :—

ف ق ک

شکل ۱۴

ہم شکل ۱۳ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں، جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور پورے کے پورے مجموعۂ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت بعینہٖ، اور بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ، اور سمت کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق

کی طرح ارتسامات ہوں، یا ف ق اور ق ک کی طرح اضافت کے ادراکات۔ اس سے اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں ب۔ ج۔ د میں ب شکل ۱۴ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۱۴ کے ق اور ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔
اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور شکل کو اور زیادہ پیچیدہ بناتے ہیں:۔

ع
ک　　ق　　ف
غ
شکل ۱۵

یہاں ہم ع اور ق، اور ق اور غ کے اضافات کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ع اور ق کا تعلق ق اور غ کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ع ق غ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس تجربے کو دہراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ع مجموعہ میں سے ق ک اور ق ع کی اضافت میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور عدم مشابہت دو طرح کی ہے۔ اول ق اور ع کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں ادراکات کی کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات معین طور ادراک کئے جا سکتے ہیں، بحیثیت اس کے، کہ یہ ایک دوسرے کے (۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔
یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئیے کہ اضافات کے ادراک میں شعور پرانے مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکانی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معیّن ادراک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دنوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی تشفی کے لئے اشیا کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور معمولی کام کس طرح کیا تھا۔ اغلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض احساس ہوا ہے، نہ کہ ادراک۔ اس کے بیان کرنے میں دقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایک غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں ف سے ق، یا ق سے ع کی طرف انتقال کے احساس کی بنا عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتسامات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا مظہر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جب ہم ادراک کرتے ہیں، کہ ف اور ق کی اضافت ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ع کی اضافت سے مختلف،

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں اِن حرکات کی بلحاظ مقدار اور سمت، مخالفت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہیئے، کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطۂ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات یا عضلی حرکات، کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدرک سے باہر ہوتے ہیں۔ نفسیات اپنی تحلیل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے، کہ ارتسامات کو احوالِ شعور سمجھے، اور اضافت کے ادراکات کو شعور کے انتقالات۔ لیکن طبیعیات اپنی تحلیل میں ارتسامات اور ادراکاتِ اضافت دونوں کو خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر موخرالذکر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے۔ زمان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوالِ شعور، یا ان احوالِ شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا سائنٹفک طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک بیسیوں مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دونوں اس وقت تک ذیلی رہتی ہیں، جب تک کہ تفکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا قارئین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیۂ شعور میں برابر موجود تھے اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی؟ لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ نقطہ ق کا ارتسام نقطۂ ف کے ارتسام کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعوری طور پر محسوس ہوئی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھی۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو بھی مکانی اضافات کی طرح، بحالت مرور محسوس کرتے ہیں، لیکن ان کے گزر چکنے سے قبل ان کا بھی حقیقی ادراک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالنی پڑتی ہے، اور اپنی توجہ کو تسلسل، یا تعاقب، پر جمانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی مقدار اور سمت پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تک ف اور ق کا تعاقب مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح ادراک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین سے ہم اس قسم کی اضافت کو مرکزی بنا سکتے ہیں۔

اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف کو سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲) ذیلی ← ق (۱)

مرکزی ← ف ع

ذیلی ← غ

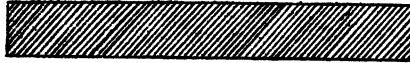
شکل ۱۶

دو متعاقب لمحات میں پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر غ ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراش بناتے ہیں، اور افقی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور افقی، دونوں طرح کی تراش ہوتی ہے، اور ف ق کا بحیثیت یک وقتی، اور ف ع کا بحیثیت متعاقب

ادراک ہوتا ہے۔

احتمال اس بات کا ہے، کہ ارتسامات کا شعور میں تسلسل اور زندہ رہنا زوال بقا اور تعاقب کے ادراک کی نفسیاتی اور عضویاتی بنا ہے۔ اگر ارتسامات اور احساسات، جو احوال شعور کی تشکیل کرتے ہیں، بالکل آنی ہوتے، تو شعور کا تسلسل، اور اس کے ساتھ بقا، یا تسلسل کا ادراک ہی غائب ہو جاتا۔ لیکن ارتسامات شعور میں ظاہر ہو کر فوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر دو آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں، تو ابھی پہلی حاشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے، کہ دوسری مرکز میں آ داخل ہوتی ہے۔ آواز، بحیثیت نفسی تجربے کے، یکدم غائب نہیں ہو جاتی۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے۔ ارتسامات کا غالباً یہی زوال بقا، اور تسلسل کے وقوف کا تحت شعوری مواد مہیا کرتا ہے، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات کا ادراک ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ زمانی اضافات کی صحیح پیمائش، اور بصورت علامات ان کا اظہار، صرف مکان کے مدرکہ اضافات کی مدد سے ممکن ہے۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے، یا پھر اس فاصلے سے، جو اجرام سماوی کی حرکات سے پر ہوا ہے۔

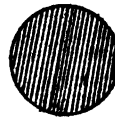
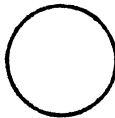
عددی اضافات کا خام مواد بھی، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے، اور مرکزی طور پر اس کا ادراک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے۔ بچہ گنتا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شئے اور دو اشیا، دو اشیا اور تین اشیا، تین اشیا اور متعدد اشیا میں فرق محسوس کر لیتا ہے۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اکے سے لے کر دہلے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن یہ تمیز احساسی ارتسامات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ عددی اضافات کے ادراک کی بنا پر۔ بعینہ یہی حال تعاقب تسلسل کا ہے۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ بغیر گنے مختلف احساسی تجربہ کو

محسوس کرکے، تین اشیا کے تسلسل اور چار اشیا کے تسلسل میں تمیز کرسکتے ہیں۔
یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خود میری
حالت میں ۴۴ آوازوں تک کے مجموعہ) کو بغیر گنے، بحیثیت ایک مجموعہ کے،
محسوس کرسکتے ہیں، لیکن عددی اضافات کے ادراک میں ممیز اشیاو
اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس
میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں
کہہ سکتے، کہ عددی اضافات کا پہلا پہلا ادراک اِن اشیا میں ہوتا ہے، جو
بیک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا اُن میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے
علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محتمل نہیں، تو کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ
ادراک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا،
جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا ادراک ہوا تھا، نہ بقا کا۔ شکل ۱۷، ۱۸

شکل نمبر (۱۷)

بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ نگاہ دوڑاؤ۔ اب تم
کو اس سے پیدا ہونے والے ارتسامات کی بقا کا تحت
شعوری وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (شکل ۱۸) پر نگاہ دوڑانے
ہو تو تم کو تسلسل و تعاقب کا وقوف ہوتا ہے۔ اس مسلسل ارتسام کی متجانس بقا مشابہ

شکل نمبر (۱۸)

ارتسامات کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ مواد بھی ہے، جس سے تفکر کے ذریعہ، عددی تسلسل نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکلے سے دوسرے سرخ ٹکلے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکلے سے دوسرے نیلے ٹکلے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے انتقالات کی مشابہت سے تحت شعوری طور پر واقف ہوجاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبیعیات کی زبان، میں کہا جائیگا، کہ دونوں سرخ ٹکلے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکلا اور نیلا ٹکلا ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس شئے سے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحلیل میں ہم اس مسئلہ پر مختلف نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس چیز کو عامی، یا ماہر طبیعیات، سرخ ٹکلا کہتا ہے، اس کو ماہر نفسیات ایک ٹھوس ارتسام سمجھتا ہے، اور دو سرخ ٹکلوں کی مشابہت، یا سرخ و نیلے ٹکلے کی مخالفت، اس کے لئے شعور کا ایک انقلاب و انتقال ہے۔ جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر محسوس ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور معقد لا و توف ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہوجاتا ہے، تو اس اضافت کا واضح ادراک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت

شکل نمبر ۱۹

کے ادراک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پر۔ اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص ذیلی پھر سیاہ قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فیلی۔ اس کے بعد ہم دونوں کو ذیلی بنا سکتے ہیں، اور توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جا سکتے ہیں، اس طرح خود نفسہ میں نہیں، بلکہ خاص خاص حیثیتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لالٹین کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص کی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال، کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو دھکوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقالات کی عضویات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، تشریحی حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہم معنی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد تھے، یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھے، یا یہ، کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت، کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو پھر ہم دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ ایک ہی ارتسام مثلاً، باقی رہا۔ بہرکیف قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معین ادراک میں ماثلث کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس شامل ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض تحت شعوری، یا ذیلی، وقوف سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک بچے کے سامنے ایک پیسہ، یا ایک کتے کے سامنے روٹی کا ٹکڑا

پھینکو۔ یہ دونوں اب پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ بچہ مرکزی پیسہ کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ کتا روٹی کے ٹکڑے کو پہچانتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت، اور اس اعلےٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہئیے، جو مشمولہ اضافات کے شعوری ادراک پر دلالت کرتی ہے۔ متقدم الذکر زائد سے زائد ایک تحت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام نیا نہیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے موخرالذکر تفکر کا مکمل طور پر شعوری ماحصل ہے۔ متقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور موخرالذکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئیے، جو حیات ذہنی کو ادراک اضافات سے ہوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیا کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات، یا اوصاف، کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے، جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم جسامت، وزن، سختی، رنگ، یا کسی اور صفت، کے لحاظ سے اشیاء کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظرانداز کر دی جائینگی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اوصفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی تفکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی مبنی اشیا میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے ادراک کا عمل اگر بہت دور تک جا سکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت عالمگیر ہے۔ اس طرح ادراکِ اضافات ان علی اعقلی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی حدود کے اندر ہوتے ہیں۔ بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خصائص پر غور کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی کے ادراک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں آ کر صریحاً مجرد اور کلی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہئے، کہ جب ادراکِ اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں دخل پا لیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کے تار و پود میں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقبی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعداد، مجسامت، وغیرہ، کے اضافات کا ادراک ہو جاتا ہے، تو تلازم کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری ادراکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذیلی عقبی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی شناخت کتے کی اس شناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے لئے مدرکہ اضافات کی تحت شعوری عقبی زمین ہوتی ہے، اور کتے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقبی زمین غائب ہوا کرتی ہے۔ ہمارے تمام ارتسامات میں کم و بیش معین اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتسامات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں، درک ایک ارتسام ہے، جس میں ذات یا کسی اور چیز کے ساتھ اضافت کا ادراک شامل ہے، یا بالفاظ دگر درک ایک ارتسام ہے، جو اضافی عقبی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عمداً اس چیز کے ذکر سے اغماض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتسام کو درک سے ممیز کرتی ہے۔ اب اس جزو کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جزو میرے

نزدیک خالصتہً انسانی ہے۔ حیوانات، اور انسان کے بچے، ایسے ارتسامات اور خیالات کی دنیا میں رہتے ہیں، جو مدھم طور پر محسوس اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں، اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے، ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس مرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے حاشئے میں، ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تحلیلی فکر میں ارتسام کو اس کے حاشئے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ احساسی تجربے یا شعور حیوانی سے متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ حاشیہ اس حاشئے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا، کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کرونگا، حیوان میں تحت شعوری عقبی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لینگے، جس کا معین ادراک ذیلی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی ذیلی وقوف ذہنی طرق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہ سکتے ہیں۔ ہماری روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنا بنتے ہیں، بیشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پیدا ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک بچہ مٹھائی دیکھ کر جب اس کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں متلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنیٰ حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً مستقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہے۔

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، ادراک کر سکتے ہیں، یا کرتے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مستقل ترین تعلقات، یعنی اُن اضافات پر بھی ہوتا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہ سکتے ہیں، کہ احیاسی تجربے کی وجہ سے وہ ان مستقل تلازمات سے تحت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ ادراک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات "مرکزی ادراک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتقالات کے محض ذیلی وتوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی سرشت میں یہ بات ہے، کہ ٹھوس ارتسامات شعوری میدان کے کم وبیش مدھم اور دھندلے حاشیہ کے بیچ میں نہایت واضح اور معین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعور میں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور معین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم اُن معین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا اُن سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود اِن صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے۔ حقیقی معنوں میں کوئی بیان، کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے، کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے، اور اِن اضافات

کو معلوم کرنا پڑتا ہے، جو اس کے مختلف اجزاء میں باہم گر ہوتے ہیں۔ ایک سادہ بصری منظر، یا کسی معمولی سلسلۂ واقعات کو بیان کرنے کی کوشش کرو، اور دیکھو، کہ تم کہاں تک ان الفاظ کے استعمال سے بچ سکتے ہو، جو مشمولہ اضافات کو مرکزی بناتے ہیں۔ ایک کتا، یا ایک دودھ پیتا بچہ، ایک معمولی سا بیان بھی نہیں سمجھ سکتا، صرف اس وجہ سے، کہ جن الفاظ سے اضافات کا اظہار ہوتا ہے، وہ ان کے لئے مہمل ہوتے ہیں۔ جو الفاظ ارتسامات کو ظاہر کرتے ہیں، ان کی تلمیحی قیمت ہو سکتی ہے۔ "بلی" یا "چوہے" کے سے الفاظ کی کتے کے لئے معین تلمیحی قیمت ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جب وہ اپنے کتے سے کہتے ہیں، کہ "باغ میں بلی ہے" تو وہ کتا ان کی بات سمجھ جاتا ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ کتا اُن کی بات سمجھتا ہے۔ صرف یہ فرض کر لینا کافی ہے، کہ لفظ "بلی" کے تلمیحی معنی ہیں، باقی سب اُس کتے کے لئے بےکار اور بے مصرف آواز ہے۔ جن اشخاص کو کتوں، یا اور ہوشیار جانوروں کو کرتب سکھانے کا تجربہ ہوا ہے، ان کو معلوم ہوگا، کہ اِن جانوروں سے کچھ کرنے کو کہنا، یا اس کو کرنے کا طریقہ بیان کرنا کس قدر بیکار ہوتا ہے۔ جو کچھ ہم نے اس باب میں بیان ہے، اس کی حیوانی نفسیات کے لئے اہمیت پر ہم اور زیادہ کچھ نہ کہینگے۔ لیکن یہ واقعہ کہ ہم اضافات کو صریحی اور مرکزی بنائے بغیر نہ کچھ بیان کر سکتے ہیں، اور نہ کسی طرح کی توجیہ کر سکتے ہیں، اس دعوی کے جواز کو ثابت کریگا، کہ ادراک اضافات (جو صرف تفکر سے ممکن ہوتا ہے) ان کے ارتقاء میں صرف اجتماعی تعامل و اطلاع دہی کے لئے ضروری مانا گیا ہے۔

ادراک اضافات کی آفرینش کے طریقہ کی توجیہ، اور ارتقا کے نقطۂ نظر سے محتمل بنانا، نفسیاتی ترقی کا مسئلہ مشکل ترین کام ہے۔ جو توجیہ یہاں پیش کی گئی ہے، اس کے متعلق دعوی نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ ہر لحاظ سے موجہ اور مکمل ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہی صحیح اور سیدھا راستہ

ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چیز موجود ہوتی ہے، جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسامت، یا امتدادِ مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو متقدم الذکر اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عددی اضافات اور طبعی اور معمولی تلازم کے اضافات، بصری اشیاء کے رنگ اور چمک وغیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد[1] کیفیت[2] اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے مٹھاس اور کراہت کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات، مختلف دباؤ اور حرارت کے احساسی معطیات کے باہمی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ ہو جانے کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترقی کے دوران میں ادراک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا، کہ جس صورت میں کہ غیر تفکری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، ابتدا میں یہ شعور میں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں ادراکِ اضافات کی مدد سے مرکزی بن جاتے ہیں۔

---

[1] Pitch

[2] Timbre

باب چہاردہم

کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹونی[1] کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی ہمراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھر منہ میں پکڑ کر میرے پاس لانے میں بڑا مزا آتا ہے۔ ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی، جس کی موٹھ بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بھدا اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے پہر تک اس نے اس لکڑی کو موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی توجیہہ نہایت آسانی سے احساسی تجربے کی بنا پر ہوسکتی ہے۔ یہ عمل شروع سے آخر تک سعی وخطا کا عمل تھا۔ بتدریج اس نے اس لکڑی کو آرام دہ طریقے سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ اپنی تمام کوشش میں ضمناً میکانکیات کا ایک سوال بھی حل کر رہا تھا۔

---

[1] Tony

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس مُوٹھ سے تقریباً سات انچ کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اِس اضافت کا" ابتدائی اور غیر متعین صورت میں بھی" ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے ہی نے اس کو عملاً سکھا دیا کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہیئے۔ اس تمام مشاہدے کی توجیہ موجہ کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا "بحیثیت اضافات" ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں ضمناً موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں صریحاً۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل ادنیٰ نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہیئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کتے کے اس فعل کو صرف احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہمیوں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربے اور ماحول سے "عقلی مطابقت" میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے اِن اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے زیادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق، جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی وقوف اور ان ہی انتقالات کے تعین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم

سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر معترض
غیر متعین ذیلی وقوف اور متعین مرکزی اوراک، ایک ارتسام سے دوسرے
کی طرف شعور کا محض انتقال، اور اس انتقال کی ماہیت، کی طرف
تفکری توجہ، مسلسل تجربات کے محض وصول اور مطالعۂ باطن کے آغاز
میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم
ہو جاتی ہے۔ ہم دونوں اس اختلاف پر متفق ہونگے۔ میرے نزدیک
ذیلی عناصر، جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات، جو
شعور میں صریحی ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی
انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو مرکوز کرنے کا فرق صحیح فرق
ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعۂ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق
محض نفسیاتی موشگافی نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ
احساسی تجربے سے تفکری مطالعۂ باطن کی طرف انتقال طبعی ترقی کے
امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے ماہر کو
اطمینان ہو جانا چاہیئے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام یہاں تک کہ
اعلےٰ ترین، پہلوؤں کی طبعی تخلیق ایک قیاس ہے، جس کی صحت
غیر مشتبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ اوراک اضافات، اور ذہنی اعمال
پر نگاہ واپسین، کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی
دعووں کی کلید گم گشتہ مل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتے اور لکڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے
ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ جہاں تک میں معلوم کر سکا میرے مشاہدے
کی توجیہ و تاویل اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عقل اس کتے کے افعال
کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ اِن تلازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو احساسی
تجربے میں قائم ہوئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات
کو مرکزی بنانے سے اس کتے کو کیا فائدہ ہوگا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا،
کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملیگی، اور اس کو کیا فائدہ ہوگا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی اس کتے، یا اس کی قوم، میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ ادراک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آزادانہ جنگلی زندگی، ابتداءً اس کے اردگرد کے جنگلی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ ادراک اضافات کسی چیز، یا واقعہ، کو بیان کرنے کا ایک لازمی جزو ہے۔ مکانی اضافات کے ادراک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بتا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو بجا کر دکھانے سے اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے، کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعوی ثابت ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ ادراک اضافات اس کتے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ لہ اس میں میں نے فرض کیا ہے، کہ کتوں اور عام حیوانات، میں بیانی اطلاع ذہنی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہو گا، کہ ان میں اشارے، یا آواز، کے ذریعہ اشارتی اطلاع ذہنی کی طاقت موجود ہوتی ہے۔ لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ ہمارے پاس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع ذہنی

لہ Descriptive communication

ٹہ Indicative communication

کی طاقت ہوتی ہے ہم پہلے اس طاقت پر غور کرینگے، جو اُن میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کرینگے، جس کا حیوانات میں ہونا مشکوک ہے۔

میں اس سے قبل مجملاً اُن آوازوں کو بیان کر چکا ہوں جو جوڑ سے نکالا کرتے ہیں۔ اور وہیں میں نے اِن کی طبعی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی ۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے ۔ پرندوں کی زمزمہ سنجی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذبی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے، کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی میں یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پروں کی نمایش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں ۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذبی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی دُم اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے ۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ طاقت اکثر حیوانات کی بہت مدد کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹر ایچ ۔ بی میڈلیکاٹ[1] کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے :-

> ایک دن صبح سویرے میں جنوبی بہار میں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا، کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گلہ نمودار ہوا جس کا ہر فرد غضب مار رہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

---

[1] Mr. H. B. Medlicott

اور شور وغل برپا ہوا۔ لیکن یہ بلحاظ آواز اور فعل پہلے شور وغل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر ہجوم کیا، جہاں یہ چپقلش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہونگے کہ ایک بڑا چیتا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند چھلانگوں ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبڑوں کو چاٹتے ہوئے پیچھے کی طرف مڑکر دیکھنے لگا۔ سور اس سے منتشر نہ ہوئے، بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چرنے کے بعد اپنے ٹھکانوں کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خاندان یکجا جمع ہوگئے تھے۔ ادھر درندے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ میں اکیلا تھا، اور اگرچہ مسلح تھا، لیکن میں نے جا کر یہ دیکھنے کی تکلیف گوارا نہ کی، کہ کوئی جانور مرا بھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دور تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحدہ فعل ایک مخصوص چیخ سے شروع ہوا ہوگا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انھوں نے اپنے آپ کو کمزور محسوس کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ برخلاف اس کے دوسری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا، اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو۔"

یہ تاویل ہم کو اشارتی اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال، کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ اشارتی اطلاع دہی کا پہلا درجہ خالصتہً جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیا کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو سن کر سور فوراً بھاگ جاتے ہیں، شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا خلاف عقل نہ ہوگا، کہ جیسا، کہ میڈ لیکاٹ کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کریگی۔ لیکن اگر مدافعت کی دوسری چیخ کبھی
تو جیتنے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور دشمن کے
دکھائی دینے کا، تو یہ چیخ ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی
دینے کو ظاہر کریگی، یا پھر اس کی دلالت خالصۃً جذبی ہوگی۔ کیا کتا
بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے بھونکتا ہے؟ یعنی یہ کہ
کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص
قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن
بہت ممکن ہے، کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ بہرکیف اس میں تو شبہ نہیں ہوسکتا،
کہ کتے اور دیگر حیوانات اُن مختلف اشارتی الفاظ کا مختلف طریقوں
سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا
فرض کیا جاسکتا ہے، کہ تلازم کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف
اور مخصوص خیالات کا احیا کرتی ہوں۔

اب سوال یہ ہے، کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں
کس حد تک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا
جواب چڑیا خانوں میں فونوگراف کی مدد سے خاص خاص اختبارات
کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نفسیات کے صحیح مطالعہ کے لئے
تجربہ گاہیں قائم ہوجائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہوسکتی ہے۔
مسٹر آر۔ ایل۔ گارنر[1] نے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس
مسئلہ کی عقدہ کشائی کی طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ پہلا شخص ہے،
جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی معین نہیں
کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعمیمات سے بھری ہوئی ہے۔
جہاں تک ہمارا مشاہدہ ہے Capuohins کی نو آوازوں میں سے
کوئی بھی اس چیز کو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

---

[1] Mr, R. L. Garner

یہ سب کی سب جذبی درجہ میں ہو سکتی، اور معلوم ہوتی ہیں۔ ان سے صرف تشفی، عدم تشفی، خطرہ وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان کا اشارہ اُن مخصوص اشیا کی طرف بھی ہو سکتا ہے، جس سے رغبت، یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور معینہ حالات و شرائط کے تحت فوٹوگرافی کے تجربات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حیوانات میں اشارتی اطلاع ذہنی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع ذہنی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً (اور غالباً اتفاقاً) مخصوص اشیا کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بیانی اطلاع ذہنی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور بلیوں کی اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں، جن میں اُن کا علاج کیا گیا، یا اُن سے نرمی کا برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مریض، یا اُداس دوست کو ہمراہ لے کر آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برسٹل انفرمری میں ہوا۔ میں نے اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے، کہ اس نے عظیم الجثہ، اور کاہل الوجود جیفر کو کسی مہم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا ہے۔ اس ضمن میں میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنی ایک اور تصنیف[1] میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برسٹل کے دوست مسٹر رابرٹ ہال وارن[2] نے دی ہے۔ اس کا بیان یہ ہے:۔

"میرا دادا اس شہر کا ایک سوداگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے، جن میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے کتے کا نام پاکسر تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں کارنوال[3] گیا، اور چھوٹے

---

[1] Animal Life and Intelligence

[2] Robert Hall Warren

[3] Cornwall

کتے کو ہمراہ لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیون شائر[1] کی کسی سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ پلٹتے ہوئے اس کو لے لونگا۔ واپسی پر جب اس نے اپنا کتا طلب کیا، تو سرائے والے نے عفو خواہی کے بعد اس کے غائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا، کہ تمھارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہوا۔ اس کے بعد وہ غائب ہو گیا، اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو ہمراہ لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالباً اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے چل دئے، اور پھر دکھائی نہ دئے۔ اس بڑے کتے کا حلیہ سرائے والے نے بیان کیا، تو میرے دادا کو یقین ہو گیا، کہ بڑا کتا باکسر تھا جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا، کہ وہ چھوٹا کتا واپس آ گیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے غائب ہو گئے، اور کچھ دیر بعد دونوں واپس آ گئے۔"

فرض کیا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں بیانی اطلاع دہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ایک کتے نے کسی نہ کسی طریقے سے دوسرے کتے سے تمام واقعہ بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل، یا عقل سے کچھ زیادہ، پر بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع دہی پر بحیثیت اطلاع دہی کے، غور کر رہے ہیں۔ میرے نزدیک یہ بالکل ظاہر ہے، کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس چیز سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع دہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع دہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ہاں صرف اس قدر، کہ بعض پر معنی اشاروں، یا حرکات، کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ ہو لیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں، کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اور کچھ فرض نہ کریں۔

---

[1] Devonshire

چھوٹے کتے نے ایک اور بڑے کتے سے مار کھائی، یہ بھاگا ہوا اپنے طاقتور دوست ماکسو کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا۔ اب اگر اس چھوٹے کتے کو ہٹا لینے کے بعد بڑا کتا جا کر اس کتے کو پیٹتا، تب البتہ بیانی اطلاع دہی کے وجود کی نہایت قوی شہادت، مہیا ہوتی۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری تحقیق کی محتاج ہے لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، جس میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشارتی اطلاع دہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع دہی تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس انتقال کے لیے لازمی ہے، کہ ارتسامات کو ظاہر کرنے والی آوازوں، یا دیگر علامات، کے علاوہ اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے ہم بیانی اطلاع دہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور اسی سے علم کی حدود میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم ادراک اضافات پر دال، اور اس پر موقوف، ہوتا ہے۔

"انسان میں ذہن کا ارتقا"[1] پر ایک رسالہ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میڈلیکاٹ نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک علم اضافات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ اضافی معنی رکھنے والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔ وہ کہتا ہے:—

> "اضافات غیر مادی اور فوق طبیعی ہوتے ہیں۔ حواس ان تک بالذات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے علم حس

---

[1] The Evolution of mind in man

کے اصلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت
بند نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ مادی علامت مہیا کرے،
تاکہ دماغ غیر مرئی عالم اضافات کو اخذ کرے، اور اس طرح تجربہ کو،
جو "محض شعور" میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کر دے
یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔
ترقی کی طرف یہی وہ قدم ہے، جس کی ہم کو تلاش تھی، اور یہ طبیعی ارتقا
کی حدود کے بالکل اندر رہے"

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میڈلیکاٹ اضافات کو شعور کے
لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو ناقص
اور نا تمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ "زبان
ایک مادی علامت مہیا کرے" اور یہ علامت اس چیز کی ہو گی، جو جہاں
تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی۔ قبل اس کے، کہ یہ اضافات آواز،
یا کسی اور علامت، کے ذریعہ صریحی بنیں، احساسی تجربہ میں ان کا ضمنی طور
پر ہونا لازمی ہے، لیکن، جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر
اضافات کا خام مواد احساسی تجربے میں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا ادراک
اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم معنی ہے، جو پہلے ذیلی اور
تحت شعور تھی۔ اس دعوی سے ظاہر ہے، کہ میں میڈلیکاٹ کے عقیدہ
کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

مثلاً فرض کرو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں
رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب
وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے،
جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھپٹنے
میں مختلف طریقوں سے ردعمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذی شعور خود کار
مشین نہیں، تو ردِ اعمال کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا پتہ دیتا ہے جو اس ردعمل سے قبل
ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس فرق کو بحیثیت اضافت مکانی کے ادراک کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور ردِ عمل کی صحیح نوعیت کو، تحت شعوری طور پر متعین کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل مہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے ادراک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرق، بحیثیت فرق کے، ادراک میں آکر مرکزی بن جاتا ہے۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں ردِ عمل کو تحت شعوری طور پر متعین کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں نئی نہیں۔ اس کا، بحیثیت اضافت ادراک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر ادراکِ اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا میں پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ ادراک اضافات مدرکہ کو ظاہر کرنے والی علامات یا آوازوں کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا ادراک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں تحت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسٹر میبڈلیکاٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ انجام کاران کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ارتسامات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبعی ارتقا کی حدود کے بالکل اندر ہے"۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہوگا کہ میں

بیانی اطلاع دہی کو ادراک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھونگا کہ وہ اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت مہیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کیا صرف یہی ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلےٰ درجے کے حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت عسیر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتاط اختبارات کے نتائج، بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے، زیادہ مفید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نفسیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو تحریر میں ضبط کرنے پر قناعت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اختبارات کی بنا بنائیں، جن سے ان کی اصلی نفسیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی فعلیت کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختباری تحقیق، اور ذرا مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور فعلیت کی مثال پیش کرنے کی تحریک کی کوشش کا نقطۂ آغاز بن سکتی ہیں تا بہ حد امکان یہ بھی ضروری ہے، کہ ایک ترتیب کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے، کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی ملتف اور دقیق التطابق فعلیت کے صحیح نفسیاتی مفہوم تک پہنچنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، تا وقتیکہ ہم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ عددی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ ٹامسن[1] کا بیان ہے، کہ لختن برگ[2] نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بلبل تین تک گن سکتی ہے۔ اس بلبل کو ہر روز کھانے کے لیے تین کیڑے دیے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بلبل زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگر چوتھا کیڑا اس کو دکھایا جاتا تھا، تو وہ اس کو لینے کے لئے نیچے اتر آتی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ صرف احساسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ (برقی شرارے کی مدد سے) ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازیں ہوں، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔ پانچ اشیا کے مجموعہ کا ارتسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متمیز کئے جا سکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو چار، پانچ یا چھ لکھتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ ـــــ نے عددی اضافات کا ادراک کر لیا ہے۔ میرے خیال میں احساسی تجربہ اس شکلی مزاج رخ کی فراست کی توجیہ کے لئے کافی ہے جس کا لیرا[3] سے نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رخ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص بندوق لے کر جھونپڑے کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونسلے سے دور دور

---

[1] Thompson

[2] Lichtenberg

[3] Leroy

رہتا۔ اس نیک مزاج پرند سے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایجاد کیا گیا کہ جھونپڑے کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، جن میں سے ایک تو تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو گن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تیسرے دن تین آدمی اسی طرح جھونپڑے کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کار پانچ یا چھ آدمیوں کو بھیجنا ضروری معلوم ہوا تاکہ وہ گن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے، کہ رخ نے دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسٹر رومنیس[۱] کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں چڑیا خانے کے سیلی[۲] نام ایک شمپنزی[۳] (بندر) کے رکھوالے نے اسی بات کو اقتصادی تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ عقلمند حیوان کو سکھایا گیا تھا، کہ وہ اپنے رکھوالے کو چند تنکے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان تنکوں کی تعداد پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑاتا تھا۔ ان تنکوں کو پہلے اپنے منھ میں رکھتا تھا، اور اس کے بعد اپنے رکھوالے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ ہوا جن میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی کی۔ ایک دفعہ تو بجائے پانچ کے تین تنکے دیئے، اور دوسری

۱؎ Mr. Romanes

۲؎ Sally

۳؎ Chimpansee

مرتبہ بجائے تین کے چار۔ رکھوالے نے بیان کیا، کہ وہ تھکا ہوا ہے، اور اس لیئے ذرا چڑچڑا ہو رہا ہے۔ پانچ تنکوں سے زائد کا تجربہ میں نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آوازکا تلازم ہے، اور (۲) ایک مجموعہ، جس کو ہم تین کہتے ہیں، اور دیگر مجموعات جن کا ہم دو، چار اور پانچ کہتے ہیں، میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات مشابہ، یا مختلف محسوس ہوئے، یا یہ، کہ ان کا عددی ادراک ہوا، اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر موقوف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے، کہ مجموعات، یا سلسلوں کی مشابہت، یا اُن اختلاف کو محسوس کرنا احساسی تجربے کی طاقت سے باہر نہیں، اور یہ کہ عددی اضافات کا اصلی معنوں میں ادراک نہیں ہوتا۔ ان اضافات کا ادراک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد، یعنی وحشی اور غیر متمدن اقوام میں بھی اگر ہوتا ہے، تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں۔ لیکن یہ میرا اپنا خیال ہے۔ ممکن ہے، کہ رکھوالے کی نگہداشت سے سیلی تفکر اور ادراک کے مساوی کا اکتساب کر رہا ہو۔

اب میں چند اُن اختبارات کو بیان کرونگا، جو میں نے کتوں کے کئے ہیں۔ ان اختبارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا، کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک ادراک کر سکتے ہیں، جس کو انہیں حل کرنا ہے۔ یا یہ کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے حل کر سکتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ سعی و خطا کا طریقہ گویا حل کا طریقہ ہے۔ ان اختبارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں، جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے، کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا، جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھا رہا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک کے منھ میں ایک ہلکی سی بید تھی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے، جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو ڈنڈے گاڑ کر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے نکل گئے اور ان کتے کے پلوں کو دیکھنے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو اپنی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور جیسا
کہ ہونا چاہئے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انھوں نے بہت کوشش
کی لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو چھوڑ
دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید
کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پلے نے تو اپنا سر بڑھایا، اور سرے کو منھ میں پکڑ
کر بید کو کھینچ لیا۔ دوسرا پلا اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا
اور حسب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ
نکال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو چھوڑ دیا اور خود نکل آیا۔ اس کے بعد
میں گیا، اور جاکر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پلے کی طرح
اپنا سر بڑھاکر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو
بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر اٹک گیا۔ اب اس کے
مالک نے اس کو سکھانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے اور ایک
گھنٹہ بھر کے بعد واپسی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پلے
کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہوسکے، کہ اس دوسرے پلے نے کہاں تک
اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے
اس کو بلا لیا، اور پہلے پلے کو چھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے
پاس آگیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزر گئے اور اس کو اپنے
پیچھے بلا لیا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو چھوڑ کر اپنے آپ اس
طرف نکل آیا، اور مڑ کر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کھینچنا چاہا۔ لیکن وہ
پھنس گئی، اور اس کے منھ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے
سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی لیکن اس نے
اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔
مختصر یہ، کہ ان پلوں کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عوارض
حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے تجربے سے سیکھا۔ عجیب بات
یہ ہے، کہ پہلے موقعہ پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پلے نے بید

کو سرے سے پکڑا اور کھینچ لیا۔ اگر اس تجربے کو یہیں چھوڑ دیا جاتا، تو یہ نوبت ممکن تھا، کہ ہم یہ فرض کر لیتے، کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ کو حاصل کرنے کے بہترین وسائل کا ادراک کر لیا۔ لیکن دوسرے موقعہ پہ اس نے بید کو سرے سے نہ پکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ پہلے موقعہ پر خوش بختی اس کی یاور ہوئی، نہ کہ واضح ادراک، کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اختباری تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کرونگا، جو ٹونی پر اختبارات سے حاصل ہوئے۔ ٹونی کی عمر اس وقت قریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اختبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلا تھا۔ اس جنگلے کے ڈنڈوں کے درمیان چھ انچ کا فاصلہ تھا، جس میں سے وہ بآسانی گزر سکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگلے کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پہ فاصلہ دوگنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف، اور اس جنگلے سے زاویہ قائمہ بناتے ہوئے معمولی قسم کا لوہے کا جنگلا تھا۔

پہلا دن۔ میں متقدم الذکر عمودی ڈنڈوں کے جنگلے کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لکڑی اس میدان میں پھینکی، اس کتے کو اس کے پیچھے بھیجا، اور اس جنگلے کے راستے اس کو بلایا۔ اس لکڑی کے سرے ان ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ میں نے سیٹی بجائی۔ کتے نے بہت کھینچا تانی، اور کوشش کی۔ اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لکڑی کو کترنا شروع کیا۔ میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر پھنس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر بڑھا کیا، اور اس لکڑی کو جو چھوٹی سی تھی نکال لیا۔ میں نے اس کو پیار کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لکڑی پھر پھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھیجا۔ اس

مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ یقین کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تیسری مرتبہ وہ پھر پھنسا، پھر اس نے اس کو چھوڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑ کر اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا۔ اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سرے کو پکڑ کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے بھیجا، تو وہ پھر اس کے پار نکل گیا، اور حسب سابق بیچ میں سے پکڑ کر نکلنا چاہا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو انچ لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو سگریٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے اٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھنس گیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ تکرار سے وہ ڈنڈوں تک سر کو ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ اک مرتبہ بھیجا، تاکہ اس کو اس مشکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کے رکھا۔ یہ لکڑی پھنس گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور حسب سابق ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا،

لیکن ناکام ہوکر لکڑی پھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو سیر کے لئے لے گیا، اور واپسی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ یہیں کھڑے ہوکر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلدی جلدی آیا، لیکن لکڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لکڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور پھر کھینچ کر ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا۔ میں نے وہ لکڑی پھر میدان میں پھینک دی۔ وہ کتا اس کو لے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے پھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لکڑی حسب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سے نکل آتا تھا، اور عمودی ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تیسرا دن۔ لکڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ یہی تھے۔ لمبی لکڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں سکتے کی بعینہ وہی حالت رہی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا، کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے بآسانی نکل سکتا ہے، اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل مشکل کو ترک کردینے کی سمجھ ضرور تھی۔

چند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی۔ لکڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کود کر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لکڑی کو بیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لکڑی کا ایک سرا رکھا، اور اس کو ترغیب دلائی، کہ وہ اس کو منہ میں پکڑ کر کھینچ لے۔ اس کے بعد میں نے پھر لکڑی میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگلے کو دیکھ لیا (میں نے دانستہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا) اور چکر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقعہ پر میں نے ایک ایسی لکڑی، جس کے ایک سرے پر ہک سا بنا ہوا تھا۔ میں کتے کو میدان کے اس مقام پر لایا، جو کھلے ہوئے جنگلے سے بہت دور تھا، اور اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ ہک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کھینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا، اور اس کو ترغیب دلائی، کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کھینچ لائے کہ ہک کسی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کھینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی، کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہک نکال لیا جاتا، اور لکڑی کھینچ لی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کھینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا، اور کتے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ مشکل کس طرح حل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہک اب بھی برابر اٹکتا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کھینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی بیچ میں سے، اور کبھی ہک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہک ہی کو پکڑا اور مروڑ کر توڑ ڈالا۔ ایک راہ گیر بھی کھڑا تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتے کو ہک توڑتے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا "کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ مشکل کہاں پڑتی ہے۔" اس شخص کا یہ فیصلہ دومنٹ کے اتفاقی مشاہدہ کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدھ گھنٹہ یا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کھینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی احساسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سعی و خطا بالتسلسل جاری رہے، یہاں تک کہ ایک دلخوش کن نتیجہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد پھر میں نے ٹوفی کو اسی پکدار لکڑی سے آزمایا۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگلے کو دیکھ لیا تھا، یا یہ کہ اس کا خیال آگیا تھا، لہذا وہ چکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں، اور ہر صورت میں نتائج بعینہٖ یہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار ہوگا۔ لہذا میں ایک عقلمند کتے ٹوڈی[ل] کی حرکات و سکنات کے مشاہدے کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کرونگا۔ یہ کتا بعض کرتبوں، مثلاً دیوان خانے میں چھپائی ہوئی گیند کو تلاش کرنے میں بہت ہوشیار تھا۔ یہ کتا میرے دوست اور ہمکار پروفیسر لائپنر[له] کا تھا۔ پروفیسر موصوف میرے ساتھ آئے، اور کتے کو کوشش کرنے کی طرف راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کرونگا۔ یہ بعینہٖ ویسے ہی تھے جیسے کہ ٹوفی پر اختبارات سے حاصل ہوئے تھے۔ عام نتائج ایجازاً اس طرح بیان کئے جا سکتے ہیں۔ محض اتفاق سے اس کتے نے لکڑی کا سرا پکڑا اور اس کو کھینچ لیا۔ گھنٹہ بھر کے بعد ہنوز بروز اول کا مضمون تھا۔ جب لکڑی اس طرح رکھی جاتی، کہ وہ بآسانی ایک سرے کو پکڑ کر کھینچ سکتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے پکڑتا، میدان میں دوڑتا پھرتا، اور ڈنڈوں کے پاس آتا۔ اس سے ہم دونوں اس نتیجہ پر پہنچے، کہ ٹوڈی کی فعلیت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں، کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے، کہ میں اس میں شبہ نہیں کرتا، کہ ذرا سی تکلیف اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

ل Teddy

له Prof. Leipner

کو ڈنڈوں میں سے لکڑی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ کتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ مختلف اور پیچیدہ کرتب سکھائے جا سکتے ہیں۔ وہ اُن کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات وسکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی مشکل کو حل کرنے میں وہ طریقہ سعی وخطا استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی مکمل توجیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے صدور کے لئے اضافات کا ادراک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہئے۔

میں نے کتوں پر مندرجہ ذیل طریقے سے اختبارات کئے ہیں۔ میں ایک لکڑی، یا کسی ایسی چیز، جس سے وہ کھیلتے ہیں، کو رسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور مجھ میں تلازم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں رسی کو کرسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لکڑی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن رومینس کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں ہڈی سے کھیل رہا تھا۔ جب اس ہڈی میں جان ڈال دی گئی، اور رسی کے ذریعہ اس میں فعلیت کی مافوق فطرت قابلیت پیدا کی گئی تو اس کتے نے حیرت، اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ بر آمد نہ ہوا۔ اتنا ضرور ہے، کہ ایک چھوٹے سے اور بزدل پلے نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ پلا خوف کی یہی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے پھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے اکثر دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو بکھرا یا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ دیر بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عمل اس اضافت کے ادراک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور متحرک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ ادراک ضروری نہیں۔ کتا ہڈی کو گول گول پھرتا ہوا دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پکڑ سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر جھپٹتا ہے، کیونکہ وہ اس کو بآسانی پکڑ سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات بحیثیت اضافات، ادراک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا ثبت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں اضافت بحیثیت اضافت مرکزی بن جائے خود ہم جوش کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ ادراکات کے نتائج سے فائدہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا تمکن نہیں ہوتا، کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بنا سکیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا تفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سرے سے بندھی ہے گول گول چکر کھا رہی ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقعہ پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس افتراض کی بنا پر توجیہہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ ادراک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے۔ کہ اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان کے

لیے کافی ہے، اور یہ، کہ ایک غیر مادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ سعی و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا، کہ احساسی تجربہ سے اونچی قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال[1] کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے، کہ وہ بھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے قبل ہم کو یہ معلوم کرلینا چاہیئے، کہ اضافات کا ادراک کس طرح تصوری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو بھی صاف کرنا چاہیئے، کہ ہم "نطق" اور "ناطق" کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے، جس پر نفسیات کے متعلمین متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہوگا، جن میں ہم اس لفظ کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے، کہ "اگر یہ قوت ناطقہ نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر قوت ناطقہ کیا ہے"۔ نفسیات کا عالم اس قصہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود قصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے لہذا نفسیات دان کا اس کو تسلیم کر لینا گستاخی پر محمول نہ کیا جائیگا۔

تعلیق

پیچھے کہیں ہم نے بندروں کے نام نہاد تکلم کے متعلق کچھ کہا ہے۔ اس کے متعلق مسٹر کنامن[1]

---

[1] Mr. Kinnaman

جنھوں نے وہ سفید بندروں[1] کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں: —
"متعدد آوازیں استعمال کی گئی ہیں، جن سے خوراک، خطرہ، آواسی، غصہ، اور مایوسی، کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام جبلی جوابات ہیں۔" مسٹر جارج جینی سن[2] چسٹر کے ایک باغ میں اپنے تجربہ کی بنا پر کہتے ہیں: "شمپنزی کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی آواز ایسی نہیں سنی، جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شمپنزی خوشی کی چیخ کا جواب دیتا ہے۔"

لیرائے نے جو قصہ شکی مزاج اور حساب دان رخ کا بیان کیا ہے، اس پر تنقید کرتے ہوئے ریبو[3] لکھتا ہے: "میں یہاں تعداد نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف چیزیں ہیں۔" یہاں لفظ ادراک کا استعمال احساسی تجربے کے تعلق سے ہوا ہے۔

---

[1] Rhesus Monkeys

[2] George Jennison

[3] Ribot

باب پانزدہم

تصوری فکر[1]

گزشتہ ابواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے متعین ادراک کی طرف کس طرح قدم بڑھایا جا سکتا ہے۔ یہ یاد ہوگا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف انتقالات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشئے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اضافات کے متعین ادراک میں یہ انتقالی اضافات من حیث ھی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ ادراک کا آغاز عملی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، مدرکہ اضافت ان ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متعارن نقاط کی مکانی اضافت ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی ساحت نظر میں ہیں لیکن ابھی تھوڑی ہی دیر ہوئی، کہ وہ بصورت ارتسامات، مرکزی تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے،

---

[1] Conseptual Thought

تب بھی یہ شعور میں فوراً بصورت اس کے موجود ہوتے ہیں، کہ یہی وہ دو نقاط ہیں، جن کے درمیان اضافت ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اضافت ہمیشہ عینی اور مخصوص اشیا کے ارتسامات، یا اس طرح کے ایک ارتسام اور ایک خیال میں ہوتا ہے۔

اب جب عملی تجربے کے دوران میں عینی ارتسامات، یا تمثالات کے درمیان اضافات کا ایک دفعہ ادراک ہو گیا، تو مزید ذہنی عمل کے لئے مواد مہیا ہو جاتا ہے۔ دو مخصوص اشیا، مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کا ادراک ہوتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے سے ایک گز کے فاصلہ پر ہیں۔ فرض کرو، کہ ان گیندوں کو اٹھا کر کھریا کے ٹکڑے رکھ دیے جائیں، ان کے درمیان بھی اسی ایک گز کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے۔ کھریا کے ٹکڑوں کے بجائے جو اشیا چاہو رکھ دو، مکانی اضافات غیر متغیر رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اشیا متعلقہ کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اضافات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جب ہم اس حقیقت کو معلوم کرنے لگ جاتے ہیں، تو ہم فاصلے کی اضافت پر بغیر ان اشیا کے، غور کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، جن کے درمیان وہ فاصلہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس اضافت کو اس طرح کا سمجھتے ہیں، جو اشیا کی کثیر تعداد پر قابل اطلاق ہے۔ یہ اشیا اور حیثیتوں سے باہم کتنی قدر مختلف کیوں نہ ہوں۔ اب یہ اضافت بلیرڈ کے دو گیندوں، کھریا کے دو ٹکڑوں، وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہ رہی، بلکہ اب یہ عام اور عالمگیر ہو گئی ہے، اب اس کا اطلاق ان تمام اشیا پر ہوتا ہے، جو تجربے میں آ چکی ہیں، یا آ سکتی ہیں۔ ہم متغیر عنصر کو تو نظر انداز کرتے ہیں، اور توجہ کو مکان کی یکساں اور غیر متغیر اضافت پر مجتمع کرتے ہیں۔ اب ہم کو دو گیندوں کا بہ حیثیت اس کے محض ادراک ہی نہیں ہوتا کہ ان میں اس طرح کے اضافات ہیں، بلکہ اب ہم اس اضافت کو مجرد اور عام صورت میں متصور کرتے ہیں۔ ہم نے ایک تصور قائم کیا ہے، جو عینی مخصوص اور انفرادی نہیں، بلکہ مجرد عام اور عالمگیر ہے۔

کل تصور تفکر کی اس توسیع کو مثال ہے جس کو ہم کل ادراک کے لئے فوری معلوم کر چکے ہیں، اور جس سے ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے ظہور کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف اس وقت عام تصور کو پیدا کرتا ہے، جب ہم اپنے تجربے کے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر نگاہ واپسیں ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ تجربے کے دوران میں ہم دیکھتے ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، یہ سیب دوسرے سیب کے مشابہ ہے، یہ روپیہ دوسرے روپیہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح ان گنت اشیا میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور کے مخصوص انتقالات پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم انتقالات کی ایک کثیر تعداد کی پڑتال کر رہے ہیں، جو ہمارے تجربے کے دوران میں واقع ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم بہت سے روپیوں، یا دیگر مشابہ اشیا کو دیکھ رہے ہیں۔ جب ہماری توجہ ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی مشابہت کا تحت شعوری وقوف ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت کو شعور کے مرکز میں لا سکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان روپیوں کی اضافت دوسرے دو روپیوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافات کی مشابہت کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافات ہیں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت بحیثیت اس کے مرکزی نہیں بن جاتی، کہ یہ تمام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک اعلی معقول

میں تصور حاصل نہیں ہوتا۔

یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہوگا، کہ جس عمل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجرید اور تحلیل شامل ہے تجرید کی قابلیت کا جزو تم احساسی تجربے میں ہوتا ہے۔ یہ دراصل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جمانے کے ہم معنی ہے۔ جب احساسی تجربے کی ابتدائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے، کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے، تب گویا تجرید کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تجرید بہت بڑی حد تک مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے۔ بخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً ان کے دو مچھوں کے مختلف رنگوں کی اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ ان کو شعور کے حاشیہ میں بصورت اس کے استحضاراً باقی رکھا جائے، کہ یہ وہ دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لاتے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشئے میں استحضاراً باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں کہ جس میں مشابہ اطراف کی بے شمار تعدادوں میں سے کوئی دو اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لئے کسی نام، یا کسی اور علامت، کے بغیر اس طرح کرنا کہاں تک ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عمومیت کی وجہ سے غیر معین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو چشم ذہن کے سامنے واضح اور معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص ادراک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں۔ لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کئے بغیر مقرر کر دیتا ہے اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشئے سے اس کو مکمل طور پر منتزع کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں تحلیل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجربہ پر صرف نگاہ واپسین ہی نہیں ڈالتے،

اور نہ ہم حافظہ میں ان کی محض پڑتال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت موجود پاتے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطراف متعلقہ سے منتزع کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو آپس میں لانے سے اس اضافت کا ایک عمیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم "مشابہت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظرانداز نہ کرنا چاہیے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل، جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، کامل اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ادراک مشابہت کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے ذیلی وقوف کا ایک حاشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے، اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں پہنچتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا معین طور پر شعوری علم شامل ہوتا ہے، جو فکری تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اعادۂ تکرار سے طبیعت کدر تو ضرور ہوگی لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو مشابہت کا خالصتہً ذیلی عملی وقوف ہو، یہ کہ جب یہ ذیلی وقوف تفکر کے ابتدائی مدارج میں مرکز میں آتا ہے، تو مخصوص ارتسامات کے درمیان مشابہت کا معین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان ادراکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت، سے تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجرید تحلیل اور ترکیبی تعمیم کے معین مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کو ان تصورات کی طرف التفات کرنا چاہتے ہیں، جو ہم اس چیز کے قائم کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں مصلحتہً کہہ رہا ہوں، کہ جس چیز کو ہم اشیا کی صفات کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات متمیز نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

تجربہ کو بیان، اور اس کی تشریح و توضیح، کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام صفات کے لیے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم ممیز کرتے ہیں تاہم یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ ذہنی ترقی کے اس درجہ پر تمیز نہیں ہوتی حیوانات، یا اعتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو، کہ وہ حیوانات، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ پر ہیں، شئے اور اس کی صفات میں تمیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی ارتسامات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک تحت شعوری حاشئے میں گویا جڑے ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلا اُن اشیا کا تجربہ حاصل کر رہا ہے، جو کھانے میں اچھی ہیں۔ یہاں بعض بصری ارتسامات اور بعض ذوقی ارتسامات میں تلازم قائم ہوتا ہے ہم کہتے ہیں، کہ وہ پلا ان اشیا کا تجربہ کر رہا ہے، جن میں اکولیت کی صفت ہے۔ لیکن "اشیا" اور "ماکولیت" ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے کے پلے کی۔ یا فرض کرو، کہ ایک بچہ سرخ اور نیلی گولیوں سے کھیل رہا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ وہ ان دونوں گولیوں کی بلحاظ شکل مشابہت، اور بلحاظ رنگت ان کی عدم مشابہت کو محسوس کرے۔ لیکن جب ان اضافات کا ادراک شروع ہوتا ہے، تو شکل اور رنگ بھی متمیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات زیادہ نمایاں، اور احساسی تجربے سے مفترق ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات درحقیقت بعض معلومہ ارتسامات کے نمایاں خصائص ہیں، اور ان کا افتراض محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول بہ حیثیت ارتسام اس زرد پھول سے ممیز، اور ایک اور سرخ پھول کے ساتھ متحد کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متلازم ہیں۔ پھر ان دونوں کا تلازم اس بُو کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں آتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے، اور عملی تجربہ میں رنگ اور شکل کا افتراق نہیں ہوتا، اور نہ یہ تلازم بُو اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب تفکر محض معطیات تجربہ، جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں، پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع میدان میں ان کے مرکزی جوہر کی تجرید کرتا ہے، ان کی تحلیل کرتا ہے، اور اس

تجرید و تحلیل نتائج کی تصوری ترکیب میں تعمیم کرتا ہے تب اور صرف تب، وہ صفت اپنے آپ کو اس شئے سے تفریق منفرق کرتی ہے۔ احساسی تجربے میں گلاب کے پھول، گینڈے کے پھول، اور بیلے کے پھول، کی بوئیں مختلف ہوتی ہیں۔ اب ادراک داخل ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے تلازمات رکھتے ہیں اور یہ صفات بھی تجربے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں کل تصور تجربے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو، جو ادراک میں پہلے ہی غالب تھی، منتزع کرتا ہے، اور اس کو "بو" کی صفت کا نام دے کر ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق اجزا (جو اس تحلیل سے پیدا ہوئی ہے) اس قدر خوش ہوتے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ گلاب کا پھول، یا بیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ بو اس پھول کی ہے یعنی ہم اس شئے کو اس صفت کا "مالک" سمجھتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ ہمارے تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں یہاں بعینہ وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس سے قبل توجہ کر چکے ہیں۔ ہم معلوم کر چکے ہیں، کہ جب اضافات کا ادراک ذہنی ترکیب کے تار و پود میں دخل پا لیتا ہے تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک مستقل عقلی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافاتی کیفیت کی سرایت سے ہمارے ارتسامات و حرکات کے کم و بیش ترقی پاتے ہیں، یہ تو یاد ہوگا، کہ درک ایک ارتسام ہے جو اضافات کی عقلی زمین کے سامنے ہوتا ہے، اور یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا تعین ادراک کسی نہ کسی وقت کر چکا ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک کل تصوری ذہنی ترکیب کے تار و پود میں دخل پا لیتا ہے، تو اس کے نتائج بھی شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک تصوری عقلی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ اور جس طرح ارتسام ادراک کے

ذریعہ درک کے مرتبہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح درک کل تصور کی مدد سے اور اعلےٰ مرتبہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

یہاں تصور کی اجتماعی اور معاشری قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہیئے۔ ادراک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع ذہنی کے ضرورت کے دوش بدوش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے تعلق ہوتا ہے مجھ کو ان مختلف اشیا کے اضافات کا ادراک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو عملی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے ادراک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے ادراک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک، مخصوص ادراکات سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ ادراک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائیاں بناتا ہے، جن میں باہمی اطلاع ذہنی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی انفرادیت کو گم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔

پھر احساسی تجربہ سے ادراک اور ادراک سے تصور تک ترقی کرنے میں ذہنی ترکیب کے تار و پود میں ترکب اور انعطاف، اور اس کی روز افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احساسی تجربہ میں ارتسامات اور ان ارتسامات کے احیا شدہ خیالات ہوتے ہیں جو ذہنی ترقی کے اس درجہ بدرجہ پیدا ہونے والے انتقالات کے محض وقوف کی رہنمائی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلازم کو صرف ان ہی ارتسامات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے لیکن اضافات کے ادراک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور تلازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب بافت میں بُن دیتا ہے۔ پھر جب اشیا کے اضافات، اور ان کی صفات کا محض ادراک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تعمیم کی وجہ سے، یہ عام اور وسیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو تلازم ان کلی تصورات کو کام میں لاتا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احساسی تجربہ، ادراک اور عمل تصور سے پیدا ہونے والوں تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا میرے نزدیک کہنا چاہیئے کہ

زیادہ تر، مرکز شعور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی ضمنی زمین میں بھی شریک ہو جاتے
ہیں۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس
لمحہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال، ہی ہم میں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا
کرنے میں اس حالت شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں
بہت سی تفاصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہٰذا جو حیوانات کہ تصوری درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں تلازم کو خیالات
کی نئی قسم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں، جن کے ساتھ عام اور
کلی معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو "خیال" کی اصطلاح کی تعریف پر نظر ثانی کرنی چاہئے۔ شروع میں ہم نے ارتسام
کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے، جو ورآیندہ ہیجانات کی وجہ سے شعور کے مرکز میں
آتا ہے۔ اور "خیال" وہ ہے، جو ان ارتسامات کے احیا، یا استحضار، کی وجہ سے
شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم ادراک اضافات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات
کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو "خیالات اضافت" کہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات
کے احیاآت ہوتے ہیں، جن کو ہم نے، ارتسامات متعلقہ کے ساتھ ساتھ پیدا
ہونے کی وجہ سے، ارتسامات اضافت کہا ہے۔ پھر یہ جب تصورات تک ترقی
کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہوتی ہے، یعنی وہ جو بلحاظ معنی
عام اور کلی ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق
وتمیز کریں۔ لہٰذا خیال رکھنا چاہئے، کہ "لفظ خیال" کا اطلاق ارتسامات کے محض احیاآت پر ہوگا۔
مخصوص اضافات کے خیالات کو ہم "امثال" کہیں گے، اور فارسی خط میں لکھیں گے۔ اور عام اور کلی معنوں کے
خیالات کو بھی "امثال" ہی کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں لکھیں گے۔ اس طرح
مجھ کو سانپ کا خیال آسکتا ہے، لیکن یہاں سانپ احساسی تجربے کی شئے
(معروض) ہے۔ اس سانپ کے طول کو میں مثال قائم کرسکتا ہوں، اور حیواناتی
کائنات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر "شئے" (معروض) کی اصطلاح
بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی تجربے کی شئے (معروض)،
مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پلے کو اس شئے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم
ہڈی کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک شئے کا ادراک ہو رہا ہے بحیثیت

اس لئے کہ اس میں کسی اور شئے میں مکانی اضافات ہیں۔ یہاں جو شئے کہ پہلے محض محسوس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ شئے بصورت ایک درک کے ہے۔ سوم ہم کسی شئے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس سے اس کا عام مقصد و مصرف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی یعنی آلۂ وقت نما۔ یہ شئے بہ حیثیت تصور کے ہے۔ چہارم۔ ہم شئے (معروض) کا منطق کے معنوں میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو ہم نے تحلیلاً ممیز کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شئے کی تعریف کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیاء اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات بیان کرتے ہیں۔ اور اگرچہ کہا جا سکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے ابتدائی مدارج میں اس اصطلاح کا استعمال، گویا قبل از وقت اس چیز کے لئے ہوتا ہے، جو تصور کی روشنی میں "شئے" کہلاتی ہے، اس لئے شئے "من حیث شئے" کا علم ہم کو صرف ذات کے فضا کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان تمام مختلف معنوں کو اسی طرح باقی رکھنا مناسب ہے۔ اس کے وجوہ بعد میں ظاہر ہوں گے۔ منطقی شئے یعنی تحلیلاً ممیز کی ہوئی صفات کے مجموعہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بعض خواص، یا صفات، ایسی ہوتی ہیں جو اس شئے کے لئے ضروری ہیں۔ ان کو اولیٰ یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات اس قسم کی ہوتی ہیں، جو قابل تغیر یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا عارضی کہلاتی ہیں۔ ایک چمچہ ہی کو لو۔ اس کا وزن، اس کی مزاحمت، اس کی خاص صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں، کہ ان کے بغیر چمچہ چمچہ نہیں رہتا۔ لیکن یہ چاندی کا ہو یا ٹین کا، منقش ہو یا سادہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چمچہ ہی کہلاتا ہے۔ یہ اس کی ثانوی یا عارضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی یہ خاص چمچہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورت درک کے گرم ہے، نقرئی ہے، اور گول ہے۔ کوئی چیز بھی اس کو بہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی سے بدل نہیں سکتی۔ لیکن یہ عارضی صفات ایک چمچہ کی کلی مثال کے لئے ضروری نہیں

اور یہ بھی کلی مثال منطقی شے ہے۔

اصطلاحات کے استعمال کے متعلق اس گریز سے قوتِ تصور، اور الفاظ و زبان کے تعلق، پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے ادراک کی طرف ترقی، جو ابتدائی تفکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع دہی کی ضروریات کی رہین منت ہے۔ ایک معمولی اور سادہ منظر، یا ایک روز مرہ واقعہ، اُن الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جا سکتا ہے، جو اس منظر، یا واقعہ، کے اضافات پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اضافات پر دلالت کرتے ہیں، تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اضافات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تعمیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ بلحاظ ماہیت، تصورات ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر باہمی اطلاع دہی کی ضرورت ہی ادراک کا باعث ہوئی ہے، تو یہ کہنا بھی صحیح ہے، کہ اسی اطلاع دہی کے ذرائع و وسائل نے کلی تصور میں سہولت پیدا کی ہے۔ ہم تعین کر سکتے ہیں، کہ ادراک اور کلی تصور کی پیدائش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اصلیت، اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، زیر بحث کرنا مقصود نہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے، کہ ذہنی ترقی میں زبان نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، ورک اور تصور، میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے، کہ لفظ مقارنت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اس طرح اس سے اس ارتسام کے متقابل خیال کا احیاء ہو جائے۔ بچہ بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلازمات کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ ایک ہوشیار کتا بھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے، کہ چند الفاظ اس کے ذہن میں اُن ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں، جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاآت ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے، بلکہ، ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایک کتا اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیٹتا ہے، بیٹھتا ہے، خوشامد کرتا ہے، اشیاء اٹھا کر لاتا ہے، اور پھینکتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ جو باہمی اصطلاح وہی کے اشارتی درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم وبیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے تلازم کا ہم معنی ہے۔ دوسرے درجہ میں یہ علامت ایک ایسی اضافت سے متلازم ہوتی ہے جس کا تعین ادراک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص دیگر ارتسامات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی، دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ فعلیتوں کے انداز اور ان کی شدتوں کی توضیح بھی اسی سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تعیین ازبس دشوار ہے۔ بچہ کی پرورش اس چیز میں ہوتی ہے جس کو ہم زبان کی فضا کہ سکتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ بچہ بات سمجھنا شروع کرتا ہے۔ اضافات کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح صحیح تعیین بہت مشکل ہے۔ اگر ہم ذہنی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو نفسیات کا کتنا بھلا ہوتا! لیکن اب بحالت موجودہ ان فعلیتوں کی قیاسی تاویل وتعبیر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو مشاہدہ میں آتی ہیں۔ ہمارا مشاہدہ یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ "ننھے ہنسو" تب تو وہ بچہ نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن "ننھے زور سے ہنسو" کی تعمیل میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکثر یا ان کے امثال (کیونکہ یہ اضافات کے مظہر ہوتے ہیں) کے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، یا ارتسامات اور ان کی علامات اور دیگر ارتسامات اور ان کی علامات کے اضافات معین ہوتے ہیں۔ ارتسامی الفاظ اکثر اسماء یا افعال ہوتے ہیں اور اضافتی الفاظ اسماء صفت، حروف مغیرہ، یا حروف تمیز ہوا کرتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت یا حرف مغیرہ،

یا حرمت تمیز ایسا نہیں ہو جو کم وبیش وضاحت کے ساتھ اس قسم کی اضافت پر دلالت نہ کرتا ہو مگر ان میں سے اکثر تو جوڑوں کی صورت میں ہوتے ہیں مثلاً درشت و نرم، نزدیک و دور، تیز و سست، تک اور سے، اوپر اور نیچے، وغیرہ۔ لیکن جہاں یہ اضافت اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتی مثلاً اس فقرے میں، کہ "گھاس سبز ہے"، وہاں بھی اضافت تو مدلول ہوتا ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا کبھی ادراک نہیں ہوتا اگرچہ اس کا احساس ہوسکتا ہے تا وقتیکہ اور رنگوں سے اس کے اضافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سرخ ہے نہ نیلی، نہ عنابی مختصر یہ کہ یہ سوائے سبز کے اور کچھ نہیں۔

نام۔ کہنے کا تیسرا درجہ تصوری درجہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تعمیم ہوتی ہے، جو ادراک میں، اور ادراک کی مدد سے اکتساب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم کلی اور مجرد اضافات، کے صرف نام ہی نہیں رکھتے اگرچہ اکثر کلی اور مجرد نام اسی وقت پہلے پہل رکھے جاتے ہیں، مثلاً سبزی، رنگ، فاصلہ، چیز، نیکی، وغیرہ بر خلاف اس کے بڑا تغیر یہ ہوتا ہے، کہ باقی ماندہ تمام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر عام کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے، اور اس کے بعد ہر موسوم چیز تصور کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ اسمار نکرہ مثلاً کتا، کرسی، درخت نیلا، یا کثیر الوقوع فعلیتیں مثلاً بھاگنا، بلانا، چھونا کا اطلاق اب خواص پر نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ ارتسامات، اور مخصوص ادراکات، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گیند بچے کے لئے تو ایک خاص ارتسام، یا خیال، کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس کے لئے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر بھی اس کی دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گیند کی طرف اشارہ کرتا ہے جو واقعتہً محسوس و مدرک ہو رہا ہے، بلکہ یہ ایک کلی تصور کی علامت ہے جو اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح ایک عام تصور کا نام ہزاروں مخصوص اشیا کو شامل ہوتا ہے، یہ اشیا گویا اس جماعت کے

منسوبہ ہوتی ہیں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے ساتھ متولف ہوتے ہیں، وہ یا اسمار ہوتے ہیں، یا افعال۔ لیکن اس استعمال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ فعل اسناد احساسی تجربہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ "ہے" یا اس کا ہم معنی ادراک یا عمل تصور کی کارفرمائی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اولی طور پر تو یہ ارتسام سے کسی ادراک، یا تصور کی طرف شعور کے انتقال کی علامت ہوتا ہے، جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی مدد سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ اس انتقال کو قضیہ کی صورت میں بیان کریں۔ اسی طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے ان تمام انتقالات کی علامت بن جاتا ہے، جو باہم متعلق مدرک، یا محسوس ہوتے ہیں۔ جب میں لکھتے لکھتے سر اٹھاتا ہوں تو میری نگاہ کتے، قالین اور انگیٹھی پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیا میں بحیثیت متعاقب ارتسامات کے تو اضافات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔ لیکن ادراک کی روشنی میں میں کہتا ہوں، کہ کتا قالین پر اور انگیٹھی کے سامنے ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے ادراک کی مدد سے باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور انتقالات کو نئے معنی دے کر ان کا حل کیا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک سڑک پر ایک چکدار سرخ و سفید سانپ کو کنڈلی مارے دیکھا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واضح ارتسام تھا، جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے "کوڑیا سانپ" کی علامت مقرر کی ہے۔ اس انتقال کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہہ کر کیا، کہ "یہ ایک کوڑیا سانپ ہے"۔ اس کے بعد میرے شعور میں مزید انتقالات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہہ کر اظہار کیا، کہ "یہ بہت زہریلا ہے، اور اس نے ابھی کینچلی بدلی ہے"۔ ان انتقالات میں سے پہلا تو ایک عام تصور "کوڑیا سانپ" اس صفت کی طرف ہوا جو اس تصور میں شامل تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

جب میرے ساتھی نے پوچھا کہ "تم کو کیسے معلوم ہوا کہ اس نے ابھی عنقریب کینچلی بدلی ہے" تو میں نے جواب دیا "کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے"۔

اس چھوٹے سے لفظ "کیونکہ" نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصوری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی استناج و توجیہ کی علامت ہیں۔ ہم کر سکتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، (اگرچہ اس صورت میں بھی مستعمل الفاظ تصوری معنی ہی رکھتے ہیں) اور "لہذا" "کیونکہ" "اس لئے" وغیرہ قسم کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو۔ لیکن جب ہم توجیہ کرنے کی کوشش کرینگے، یعنی جب ہم کو "کیوں" کا جواب دینا پڑے، تب یہ نمایاں ہو جاتے ہیں، اور شعور کے بعض انتقالات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے کینچلی بدلنے کے متعلق استناج ہی کو اس قسم کے انتقال کی مثال سمجھو، اور فرض کرو کہ میرا ساتھی ان اشخاص میں سے ہے جو ہر بات کی تہ تک پہنچنے کے لئے اوروں کا ناطقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ "مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں کینچلی بدلی ہے کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے"، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ۔ "لیکن تم کس بنا پر اس قدر وثوق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟"

میں۔ "میرے پاس اس وثوق کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی قسموں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہی دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تازگی پائی جاتی ہے تو اس نے حال ہی میں کینچلی بدلی تھی۔"

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے "کیا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں، جنہوں نے عنقریب کینچلی بدلی ہے؟"

میں: "مجھے اعتراف ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا"

ولا: "تو تم کو کیا حق ہے، کہ اور قسم کے سانپوں کے مشاہدے کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک عام کرو؟"

میں: "میں صرف اپنے مشاہدے ہی کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل مشاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں"

ولا: "خیر یہ بھی مان لیا۔ لیکن اور سانپوں کی کثیر تعداد کے مشاہدہ کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق ہے؟"

میں: "اس لئے کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں"

ولا: "یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بفرض محال تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے، جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟"

میں: "تمہارے ان تمام اعتراضات و شبہات کے باوجود میں اس وقت یہی فرض کرونگا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے"

ولا: "گستاخی معاف۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ ہزار دو ہزار سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ، جو اس وقت موجود ہیں، اور وہ بھی، جو ابھی پیدا نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں؟"

میں: "بندہ نواز! میرے دعویٰ کی بنا یہ ہے، کہ فطرت میں یکسانی پائی جاتی ہے اور سائنس کی عالمگیر شہادت اس کی موید ہے"

ولا: "لیکن فرض کرو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے ابھی حال ہی میں کینچلی بدلی ہو۔ لیکن اس کی رنگت پھیکی اور گدلی ہو۔ تب تو تم یقیناً فطرت کی اس یکسانیت کے اعتراض کو ترک کر دو گے؟"

میں: "ہرگز نہیں، بلکہ میں کہونگا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی

رنگت یکسی رہی۔"

وِلا: "اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمہارا عقیدہ ہے، کہ سانپوں کے پسلیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کرو، کہ وسط افریقہ میں سانپوں کی ایک قسم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پسلیاں نہ ہوں، تب تو تم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے تائب ہو جاؤگے؟"

میکی: "بالکل نہیں۔ اگر ان میں پسلیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلائیں گے۔ اور اگر وہ دیگر حیثیتوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑیگی پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ پلانے والے جانوروں کے بچے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ پلانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم کو دودھ پلانے والے جانور کے تخیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فطرت یکساں نہیں۔"

وِلا: "اور اسکرا اگر میں دیکھتا ہوں، کہ تمہارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے؟"

میکی: "ہاں ہے تو ایسا ہی۔ یہ ہر قسم کی توجیہ کی لازمی شرط ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو تو پھر توجیہ سے حاصل ہی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر پذیری کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ تمام توجیہ موقوف ہوتی ہے: اس چیز کی یکسانیت پر، جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر، جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔"

اس طرح ہم ایک عمیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور، یعنی یکسانیت تک پہنچتے ہیں، جس کی روشنی میں بعض انتقالاتِ شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے سہ گانہ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر "کوڑیا سانپ" اور "زہریلا" مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے۔ اگر ہمارے تصورات یکسانیت نہ رکھتے ہوں یعنی اگر کوڑیا سانپ میں کبھی زہریلا پن شامل ہو اور کبھی شامل نہ ہو تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل ہی نہ ہوگا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، یعنی اگر کوڑیا سانپ کبھی زہریلے ہوں، اور کبھی بے ضرر، تو ہو سکتا ہے، کہ ہمارا فکر، اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجیہ نہ کر سکیں گے، جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی یکسانیت (یعنی ایک اصطلاح کے ایک معنی)[1] فکر کی یکسانیت (ناقابل تغیر معنی) اور فطرت کی یکسانیت (قابل اعتماد تجربہ) ہی سہ گانہ بنیاد ہے" اس لئے" کہ یہی وہ شرائط ہیں، جن کے تحت ہم خود اپنی ذات، یا اپنے ماحول، کی توجیہ کرتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت کی یکسانیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں، تو یہ ہمارا قصور نہیں۔ لیکن اگر ہم تصورات کو غیر معین اور متغیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ فطرت کا قصور نہیں بلکہ ہمارے فکر کا قصور ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

یہاں منطق صوری کے استنتاجات کی نوعیت و ماہیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔ جو قارئین اس طرف مائل ہوں، وہ قیاس، اس کی شکلوں اور ضربوں کے متعلق مزید معلومات منطق کی کسی مستند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

---

[1] غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے یہ کہہ دینا چاہئے، کہ "ایک اصطلاح کے ایک معنی" سے میری مراد یہ ہے، کہ صحیح منطقی فکر کے لئے لازمی ہے کہ ہر اصطلاح یا لفظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے، اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ بلحاظ معنی، غیر معین ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ وہ متباعد تلازم کے مراکز ہوتے ہیں) سیاق کلام ان کی تعیین کرتا ہے۔ اگر ہر لفظ کو مخصوص معنوں میں مقید و محدود کر دیا جائے تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے، اور اس کی آزادی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ سائنس کے اصطلاحی بیانات اور منطق صوری کے قیاسات میں زبان کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے، کہ قیاس خصوصی کے طبیعی استعمالات (جن پر بحث کرنا نفسیات کا کام ہے) یا اُن کی ترتیب، جو بیان نہیں کرتا، اور نہ اس سے ان کو بیان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ قیاسات دراصل رمزی صورتیں ہیں، جن کی رو سے نفسیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اب اس قسم کی قیاسی صورت کیلئے کیا چیز ضروری ہے؟ زیر تحقیق مخصوص مثال پر علم کی کسی باقاعدہ سکیم کے مناسب حصہ کا اطلاق۔ مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے، جو عقلی طرز عمل کی تعیین کرتی ہے، اور جو منطق صوری کی مدد سے واضح طور پر صریحی ہو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دوگانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطق صوری کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باقاعدگیوں میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاق اس رمزی صورت میں نہیں لایا جاتا، جس کی منطق مقتضی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصوری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نظام سے ہماری مراد ایک عام سکیم ہے، جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا محض احساسی تجربے کی بہ نسبت، زیادہ سرعت اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ اُن گھڑ، اور نسبتہً بے غائت سعی و خطا کم ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔

تصوری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے بعد ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول ادراک اضافات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن ادراک اس مسالہ کو صرف منتزع کرتا ہے، اور اُن اینٹوں کو صرف ڈھالتا ہے، جس سے تصور اعلےٰ عملی فکر کی عمارت بناتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ بعض صورتوں میں تو احساسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور بعض صورتوں میں

عقلی رہنمائی احساسی تجربے کا تکملہ کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصوری فکر میں ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرزِ عمل کے فرق کو واضح کرنے کی کوشش کرینگے، تو ہمارے لئے آگے چل کر مفید ہوگا۔ انسانی طرزِ عمل اور کردار میں دونوں (یعنی احساسی تجربہ اور عقل) عمل کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے، کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ بہت زیادہ تربیت یافتہ افراد میں احساسی تجربہ کی وہ صورت کبھی بھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور جمعیتوں سے ذی عقل ہوتے پھر بھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک حد تک معلوم کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی؛ پھر اوروں کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باقاعدہ اور منتظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل جو احساسی تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے، دونوں کا فرق ان اختبارات سے واضح ہوتا ہے، جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر لینڈلے[۱] نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر گم شدہ اشیا کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں سعی و خطا پر تکیہ کرتے ہیں۔ وہ اس کو یہاں دیکھتے ہیں، وہاں دیکھتے ہیں، اس کونے میں تلاش کرتے ہیں، اُس کونے میں تلاش کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس کو پا لیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلا سکیم و تجویز طریقہ غالباً اکثر حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے سادہ اور عام تجربہ اس کی سفارش کرتا ہے۔ جن اختبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے:۔ گھاس کے ایک جنگل میں ایک گیند پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کے لئے ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کونے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پا لیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

---

[۱] Dr. Lindley

اس کو اتنا تو سمجھ لیا تھا، غرض یہ طریقہ تھا جس سے بچے اس مشکل کو حل کر لیتے تھے، اور ظاہر ہے، کہ بے حسی تلاش کی کامیابی کا گزشتہ تجربہ اس کی بنا تھا، لیکن بڑی عمر کے اکثر بچوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانپ کی طرح چکر کھاتے ہوئے چلتے تھے، اور ان چکروں کے درمیان دس یا بارہ فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ چکر پورا ہو جاتا تھا، تو اس میدان کا چپہ چپہ ان کی نگاہ کے سامنے آ سکتا تھا، اور بعض اس تمام میدان کو چار حصوں میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان مارتے تھے۔ یہاں پھر ان کے دو راستوں میں اتنا فاصلہ ہوتا تھا، کہ اس میدان کا کونہ کونہ ان کے سامنے آ جاتا تھا۔ یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے قلیل عرصہ میں اس مشکل کو حل کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش کی ایک کامیاب تجویز اس کی بنا تھی یہاں مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو عمل میں لانا، جس سے میدان کا کونہ کونہ قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آ جائے۔ اس طرح اس نمط طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالضرورت کامیاب ثابت ہونے، کی وجوہ بھی بیان کی جا سکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا معین استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً معقول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت قوانین منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو، یا نہ ہوئی ہو۔ میں نے گیند، یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سینکڑوں اختبارات کئے ہیں، جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی لیکن میں اگلے باب میں جانوروں کے اعمال پر بحث کرونگا۔ سر دست اس عمل کے خصائص سے بحث ہے جو کسی نظام پر مبنی ہے یہاں شاید کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر مثالوں میں صدور فعل کے وقت کوئی منطقی استدلال و فکر نہیں ہوتا۔ اس خاص صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ صدور عمل کے وقت

"اس لئے" اور "کیونکہ" مرکزی نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ بعد میں یہ منطقی اضافت صریحی ہو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اسی وقت ہوگی، جب اُس خاص طریق عمل کی بنا کے متعلق سوال ہو۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں، کہ ایسا صرف اس وقت ہوتا ہے، جب تصوری فکر کے باقاعدہ ماحصل کا اس خاص صورت کے لئے استعمال نیا نہیں، بلکہ گزشتہ مواقع پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس فعل کی صریحی معقولیت سوخت ہو جاتی ہے۔ لیکن جہاں حصول نظام کی ابتدائی اور اولی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے مواقع پر غیر مانوسیت رکاوٹیں پیش کرتی ہے۔ ہم کو توقف و تامل کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ فعل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ، یا طویل، مدت تک خلش و پیچ میں رہتے ہیں، اس کے بعد ہماری ہدایت ہوتی ہے، اور ہم پکار اٹھتے ہیں، کہ "اب سمجھ میں آگیا"۔ لیکن سمجھ میں کیا آیا؟ کیا یہ منطقی ربط نہیں، جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ "اس لئے" کو الفاظ میں بیان کریں یا نہ کریں؟ مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم کے استعمال کی بھی منطقی اضافت کو صریحی کر کے توجیہ کی جا سکتی ہے، اس بات کی شہادت نہیں، کہ یہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مثالوں میں موجود تھا، اگرچہ ان کے بعد سے یہ شعور کی عقبی زمین میں ضم ہو گیا؟ اگر یہ کبھی وہاں تھا ہی نہیں، تو طریق عمل نقلی طور پر معقول تھا، جو کسی اور شخص کے فعل کی تقلید میں صادر ہوا، یا کم از کم اس میں تصور، من حیث التصور، کا شعوری استفادہ نہ تھا اور نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق کا علم شامل تھا۔ اس طرح کے نقلی معقول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس وجہ سے، کہ یہ نقلی معقول ہے۔ اس طرح ہم کولھو کے بیل کی طرح پھر اسی خیال پر پہنچتے ہیں، کہ کسی فعل کی بنیاد کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ وہ فعل کسی وقت شعوری طور پر معقول تھا، جس میں استنتاج شامل تھا، اس سے بحث نہیں، کہ بعد میں یہ فعل کس طرح عادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے اصلی معنوں کے متعلق آرا بہت مختلف ہیں۔ اس کو (۱) اس کہتے ہیں، کہ افعال کی تاویل و تعبیر کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، جو ہڈی کو چباتا ہے، محض اس وجہ سے کہ احساسی تجربے میں اس کو اور ہڈیوں کے چبانے میں مزہ آیا تھا۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تاویل و تعبیر کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو اختبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے، اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہوگا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن میں مندرجہ بالا استعمال نمبر (۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منتظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف آرا "استدلال" کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے۔ بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ان حالات کو بھی اس میں شامل و داخل سمجھتے ہیں، جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں، جن میں احساسی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں، جن سے تصوری فکر کے آلات مدلول ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آرا زیادہ تر مبنی ہوتے ہیں اس اضافی زور پر، جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل، یا اس کے تفرق، پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں، وہ "استنتاج" "استدلال" اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع معنی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سمتی کے ساتھ ترقی پانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تفرق پر اصرار کرتے ہیں، وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقار کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں۔ جب عقیدۂ ارتقار لوگوں کے دلوں میں گھر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا، کہ اس کے وکلاء حماۃ ہر ممکن الوصول وسیلہ کو اپنے دعاوی کے اثبات، اور ظاہری تنوع کے پس پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہوا کہ اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے مدارج کو نمایاں کیا جائے۔ یہ خاصیت اسمار صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ محض احساسی تجربہ بغیر کسی اعلیٰ تصوری عمل کے بغیر بھی اُن امیدوں کے بر آنے کی بنا ہو سکتا ہے، جن کو عمل سے تعلق ہے۔ اور جو لوگ کہ "استنتاج" کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں، وہ ان کو عملی استنتاجات، یا احساسی تجربے کے استنتاجات کہینگے یا وہ اُن کو بالواسطہ استنتاجات کے مقابلہ میں، بلا واسطہ استنتاجات، کہینگے۔ ھمبو اکنا بڑے کمرے میں قالین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیڑھیوں سے اترتا دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی دیکھتا ہے، کہ اس نے نیچے پہنچ کر ایک اونچی سی ٹوپی سر پر رکھی ہے، اور دستانے ہاتھوں میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر وہ جنبش تک نہیں کرتا، لیکن اگر اس کا مالک معمولی کوٹ پہنے اترتا ہے، اور نیچے آکر فیلٹ ہیٹ اوڑھتا ہے، تو ھمبو کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی۔ سیاہ کوٹ، اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور فیلٹ ہیٹ، دونوں کے اس کے لئے مختلف معنی تھے۔ موخر الذکر سیر کرنے جانے پر دلالت کرتا ہے، لیکن متقدم الذکر کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ استنتاجات (یا شاید ان کو بلا واسطہ توقعات کہنا بہتر ہوگا) ہمارے اپنے تجربے میں بہت عام ہوتے ہیں اور کردار حیوانی کے ایک وسیع رقبہ کی تو یہ بنا ہی ہے۔

یہ استنتاجات زیادہ ترقی یافتہ استنتاجات (جن تک استنتاج کی اصطلاح کو محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہوگا) سے اس بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ ان میں تصوری فکر کے کوئی آلات اس صورت میں شامل نہیں ہوتے، کہ اس خاص موقع و محل، اور ان توقعات کے درمیان واسطہ بنے، جو اس موقع و محل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ بالواسطہ استنتاج میں تصوری فکر کے آلات تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کلی بنائے اور منتظم کئے جاتے ہیں، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

اکثر مصنفین عملی، یا بلا واسطہ، استنتاج، جو احساسی تجربہ بین تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے،

کے لیے" استدلال[1] کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت سے ساتھ وہ لوگ ہیں، جو استقرائی عمل کے تسلسل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں، بعض اوقات اس کو استدلال من الجزئیات کہا جاتا ہے، اور پروفیسر سلی[2] وغیرہ اس کو ضمنی استدلال[3] کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقائے ذہنی کے مدارج کے تفرق پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ و محل کو حل کرنے کا عمل ہے، جس کے ساتھ یہ علم بھی ہوتا ہے، کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے، وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے، ان ہی اضافات کو ہم الفاظ "اس لیے" یا "کیونکہ" سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے متناسب حصہ کی طرف اشارہ پر دال ہے، جو موجودہ خاص موقعہ و محل اور اس موقعہ محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے، جس کو ہم نے عقلاً پیدا کیا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں، جن میں کہ میں نے لفظ "قوۃ ناطقہ"[4] اور استدلال کو استعمال کیا ہے۔ لفظ "عقل"[5] کو میں نے اس عمل کے لیے مخصوص کیا ہے، جس کی وجہ سے احساسی تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور بلا واسطہ انتاج کے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے، کہ کسی خاص فعل میں عقلی توقعات ہیں، یا ناطق انتاج، تو ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہیے، کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مدرک ہوا ہے یا نہیں۔ حیوان ناطق صرف وہی حیوان ہوسکتا ہے جو "اس لیے" کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس مواد پر (محدود معنوں میں) قوت ناطقہ اپنا کام کرتی ہے، وہ پہلے

---

[1] Reasoning from Particulars

[2] Prof. Sully

[3] Imlicit Reasoning

[4] Reason

[5] Intelligence

تجربہ میں بکثرت دستیاب ہوتا ہے، اور یہ مواد اسی وقت سے قرنوں قبل موجود تھا جب قوتِ ناطقہ نے حیاتِ ذہنی میں دخل پاکر اس کی توجیہ کرنی شروع کی ہے۔ حسّاسی تجربہ ہی وہ مواد مہیا کرتا ہے جس سے ہمارا تمام اعلیٰ تصوری فکر مکمل ہوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا بہ حیثیت اضافات، ادراک صرف تفکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور تفکر ہی کی روشنی میں احوالِ شعور کے تسلسل کا منطقی ربط صاف طور پر سامنے آتا ہے، اور قوتِ ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے، کہ ان اضافات کی توجیہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ قوت اس کام کو قیاس کی وساطت سے کر سکتی ہے۔ لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ قضایا کی یہ رسمی ترتیب اس استعمال کے طریقہ، یا ترتیب، کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا اس کا کام ہے، جو تجربہ حاصل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے، کہ تجربہ میں بھی ترتیب ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و استخراج کے لئے قضایا کو ایک مناسب طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصوری فکر کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی جب باقاعدہ تعمیمات ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے تعلق سے کسی موقعہ و محل کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ ان سے بصیرت کی وہ چمک پیدا ہوتی ہے، جس کی ہر وہ نفسیات، جو محض تلازمیت[1] پر مبنی ہے، توجیہ نہیں کر سکتی۔ تلازمیہ کے نزدیک ان میں اس "ذہنی کیمیا[2]" کا ہونا ضروری ہے، جس سے ہارٹلے[3] اور مل کو ذہنی مظاہر کا بمجبوری تکملہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں، اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

---

[1] Associationism

[2] Mental chemistry

[3] Hartley

آخرکار بالکل اچانک، شاید کسی نئے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس مسئلہ پر نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان علت سے، ہمارا ذہن نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے، کہ یہ صحیح اور قابل اعتماد ہے۔ چنانچہ مالتھس[۱] کی تصانیف پڑھنے سے ڈارون اور ڈاکٹر اے، آر، ویلیس[۲] کو طبعی انتخاب[۳] کا قیاس سجھائی دیا۔ ایسے حالات میں ہم کہ سکتے ہیں، کہ معقول عمل ضمنی تھا، اور یہ، کہ منطقی اضافات کو بعد میں صریحی کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں منطقی تعبیر بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ضمنی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں ہوتی، جو صریحی استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ نیوٹن کے عمر بھر کے مشغلہ میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کرینگے، جو اس کے کتے ڈائمنڈ کے ذہن میں گزری، تاوقتیکہ ہم کو اس کی ناطقیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ پر ہم تصوری فکر کی اس خصوصیت کی طرف عود کرینگے جس کی طرف ہم پیچھے کہیں اشارہ کر چکے ہیں، کہ مثالی اختراع اس کا ماحصل ہے۔ اس کی طرف ہم اس لئے عود کرتے ہیں، کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم ہے۔ اسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں اُن احساسی تجربے کے معطیات کی، باقاعدہ و باضابطہ توجیہ، اور اُن پر بحث کی جاسکتی ہے، جو عینی موقعہ و محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہر کامیاب فعل انسانی میں یہ دونوں (نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے آپس میں ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ عملی تجربہ مظاہر کے خاص سلسلے پیش کرتا ہے۔

۱؎ Malthus

۲؎ Dr A. R. Wallace

۳؎ Natural Selection

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کرلئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صورت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا یہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ عملی تجربہ میں بعض نئے مظاہر بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لیے یہ ہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کامیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان ہی کی طرف مراجعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشفی بخش طریق سے استعمال نہ ہوسکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقعہ و محل کے کسی خاص نمایاں عنصر کو شامل نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام سلسلوں پر حاوی ہوجائے۔ مزید مشاہدات پر اس کے اطلاق سے ہم اس قابل ہوجاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی کی توجیہہ، اور اس پر بحث کرسکیں۔ لیکن اب بھی یہ بحث پوری طرح تشفی بخش، یا مناسب، نہیں ہوتی۔ یہاں پھر تصوری فکر کی تعمیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحم نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ اسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف مظاہر کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو کلی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقعہ و محل کے محض بیان سے بہت زیادہ متفاوت ہوتا ہے، اور یہ ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا مکمل تر استحالہ ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جیسا، کہ نجومی مظاہر کی بطلیموسی توجیہہ میں ہوا۔ ایسی صورت تو لامحالہ میں ایک نئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق استحالہ ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استحالہ ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم عملی مواقع پر معقول طریقے سے غور و خوض کرسکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثالی اختراع اور ایک باقاعدہ نظام کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحویل اقل[1] کی طرف اشارہ کرکے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصوری فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے پاس صرف احساسی تجربہ ہے، جو ایک عملی اور عینی موقع و محل سے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج تمام کرتا ہے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور، یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو، قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورت حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ یہ تحلیل جس میں تجرید بھی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی عینی حالت ہے۔

---

[1] Irreducible minimum

باب شانزدہم

کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں، کہ اس سوال پر بحث کریں، جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑیگا، جن میں ہم نے "استدلال" کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں، جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کرکے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلا تامل اثبات میں دیا جا سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صرف استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرداً فرداً پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف عقل کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقعہ ان مواقع کے مماثل معلوم کر لیا جاتا ہے، جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ توقعات صورت بند ہوتی ہیں جو عملی کردار کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان توقعات کو بعض اوقات عملی استنتاجات کہا جاتا ہے اور اگر استنتاج کی اصطلاح کے وسیع معنی لئے جائیں، تو ان کو ہم کو عملی استنتاجات کہہ سکتے ہیں۔ مسٹر ایل ٹی، ہاب ہاؤس[1] نے اپنی تصنیف "ذہن بحالت ارتقا"[2] میں تصوری تصدیق

---

[1] Mr. L. T. Hobhouse
[2] Mind in Evolution

کی کلی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو عملی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز پر دلالت ہوتی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نفسیات میں جائز قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت کو فرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں بلکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

> "وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات شمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متعین کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو" اور ان ہی معنوں میں کہا جا سکتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے ممیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں"

یعنی یہ، کہ وہ اضافت کی اطراف متضایفہ سے تمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی تمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام مسئلہ پر عمیق غور و فکر اور چند بیش بہا اختباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے، کہ

> "اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی اقتضاآت کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جا سکتی ہے، جس کی حدود معینی اور عملی مواقع تک ہیں پر عقل کو جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر متصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے عملی تصدیقات کہا ہے"

اب اگر وہ کردار جو معینی احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس میں وہ عمل شامل ہے، جو تصوری فکر پر مبنی ہے (اور تصوری فکر تجربہ کی تحلیل اور مثالی اختراع کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوانات استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہاؤس، اس تحدید کو فرضی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ جنس کا۔ "یہ نہیں ہوتا کہ نئے قوا رونما ہوں، بلکہ پرانے قوا ہی میں نئی ترقی ہوتی ہے۔"

ایک چوزہ جھانجھے سے پرہیز کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذائقہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید یہ تسلیم نہیں کرتے، کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کونسی چیز اس کو بدمزہ بناتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کیمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے، کہ جھانجھے میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے۔ لیکن کیا ماہر کیمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص ذائقہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ ناخوشگواری کا تجربہ کس طرح بعد کے فعل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر کھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کرلیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح کھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو کھول لیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا عمل سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دبانے سے وہ کھل جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس عمل، اور اس کے طریقہ کی تحلیل کرتا ہے لیکن ہوسکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات آئے اور کہے کہ وہ شخص اس کے متعلق خاک بھی نہیں جانتا، تا وقتیکہ وہ یہ معلوم نہ کرلے کہ اس میں بیرم[1] کا ایک سادہ اصول کام کرتا ہے۔ پھر ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیرم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی علمیاتی بنا کیا ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی تمثی

---

[1] Lever

کے ایک خاص درجہ کے ہم معنی سمجھنے کا نتیجہ ہے، اور یہ ہم معنی سمجھنا بالکل فرضی اور قیاسی ہے۔"

لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی بنا موجود نہیں، کہ چوزے یا گھوڑے میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں، بلکہ ہر درجہ کا ہے۔ میں اس معاملہ میں خود صاحب ھاؤس کی شہادت پیش کرسکتا ہوں۔ تحلیل کی عدم موجودگی[1] کے عنوان کے تحت وہ لکھتا ہے:۔

"اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لینا چاہئے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل، یا اس چیز کی کسی اور طرح تحلیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو ادراک یعنی عینی تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی اندروں کی وقتاً فوقتاً امکانی انتشار کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی "کس طرح" اور "کیوں" کو سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقے سے، صرف یہ جانتے تھے، کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں) پیچھے کی طرف پھرنے والی شکلی دقت کا باعث ہوئی تھی۔ جیسے، ایک کتا، اور ہاتھی کو، صرف اتنا معلوم تھا، کہ ان کو سنکلی کو دھکا دینا ہے۔ لیکن ان پر یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا، کہ اس دھکا دینے کی علت غائی یہ ہے، کہ یہ اپنے خانہ میں سے نکل جائے۔"

یہ ہے صاحب ھاؤس کی شہادت۔ اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی کی تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ غرض اس سے صرف یہ ہوتی ہے، کہ فکر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے مسئلہ زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن نہ اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

---

[1] Absence of Analysis

درجے کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح گویا اس عمل کے مرادف بن جائے، جو تحلیل اور بازترکیب کی وجہ سے ایک ایسی سکیم بنا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ فعل صادر ہوتا ہے۔ جس عمل کو میں نے کسی گزشتہ باب میں ادراک انصافات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ عمل جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصوری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

ھاب ھاؤس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم اضافت کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا مفکور بناتے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں، یہ اضافت جوڑتی ہے، تو ہم اور اک نئے تصور کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص مثال کی اضافت کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات محدود معنوں میں استدلال کرتے ہیں یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں، دونوں کے آپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اضافات کا مرکزی طور پر ادراک نہیں کرتے۔ اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ استدلال کرنے کی غرض سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹونی کا اس سے قبل قارئین سے تعارف ہو چکا ہے۔ یہ کتا جب سڑک پر جانا چاہتا تھا، تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے اپنا سر دیتا تھا، جس سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس عقلمندانہ فعل کا مشاہدہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا، کہ وہ غایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس غایت کے حصول کے مناسب وسائل کا بھی اس کو ادراک ہوا۔ لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیں۔ اس کے ایک معنی تو یہ لئے جا سکتے ہیں، کہ بقول ڈاکٹر سٹاؤٹ اس موقعہ و محل کے ساتھ وہ معنی شامل ہو گئے تھے، اور اس طرح گردوپیش کی بعض اشیا کے براہ راست، اور تحلیل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے، کہ کتے نے اُن وسائل کا ایک عام تصور قایم کیا، جو اس خاص غائت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جا سکتے تھے۔ اگر متقدم الذکر تعبیر صحیح ہے، تو میں کہونگا، کہ ٹونی کی وہ عقلمندی احساسی تجربہ کا نتیجہ تھی۔ اگر موخر الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹونی کے کردار کو قوت ناطقہ کا نتیجہ کہونگا۔ کہا جا سکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کا فیصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اس قانون کی طرف توجہ مبذول کراتا ہوں جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی فعلیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ میری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ترقی وارتقا کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجیہ اعلےٰ نفسیاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹونی کے کردار کی توجیہ بغیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے، یا نہیں، کہ اس نے غائت اور اس کے حصول کے وسائل میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے تو اس کی اس عادت کی ترقی کو برابر نگاہ میں رکھا ہے۔ دروازہ لوہے کا ہے، جس میں پانچ، یا چھ انچ کے فاصلے سے لوہے کے سیخچے عموداً لگے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار، یا نیچی سی، منڈیر ہے، اور اس پر بھی ایسے ہی عمودی سیخچے لگے ہیں۔ اس دروازہ کا کھٹکا اس نیچی دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دروازہ خود اپنے وزن سے کھل جاتا ہے۔ جب کتا سامنے کے دروازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ طبعاً باہر سڑک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس کتے کی اُن حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سامنے کے دروازے سے نکلنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور وہ سیخچوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ یہی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گیا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس کھٹکے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا، اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر، یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصول غایت کے وسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ بظاہر تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ بس مانوس سڑک پر بے چینی اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر اتفاقاً اس نے اپنا سر اس کھٹکے کے نیچے دبا جو جیسا، کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے، کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ کھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور کسی اور طرف دیکھنے لگا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو بجائے اس کے کہ میں دروازہ کھولوں میں انتظار کرتا تھا، کہ وہ کھٹکا اٹھائے۔ کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ سیدھا اس مقام کی طرف جاتا تھا، جہاں سے وہ کھٹکا اٹھایا جا سکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی۔ اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بلا تامل اور فوراً صحیح مقام پر جاتا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ کھٹکے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے، کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا؟ میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ وسائل اور غایت کے تعلق نے اس کے ذہن میں تحت شعوری طور پر بھی۔ وسائل اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

پر دیکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم معنی ہو۔

لہذا تونی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعوای کرنے کی جرأت کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تاریخ سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل بالکل ویسا ہی نظر آتا ہے، جیسا، کہ میرے چوزے اسود کا، جس نے ایک اتفاقی تجربے سے استفادہ کرکے اخبار کے کونے کو پکڑ کر کھینچا، اور مرغی خانے سے باہر نکل گیا۔ بحالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے بالکل اندر ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض حالات پر، استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

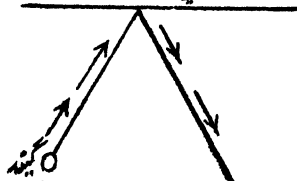
میرے ایک شاگرد مسٹر ایڈورڈ جے شیلرڈ[1] نے مجھے ایک واقعہ کی کی اطلاع دی ہے، جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک فعل تھا، جو پہلے تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن مزید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا ماحصل ثابت ہوا۔ ایک کتا رات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ بھی کھٹکا اُٹھا کر اندر داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک راہگیر یہی کہیگا، کہ وہ کتا قصداً اس کھٹکے کو اُٹھاتا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کریگا، جس سے یہ فعل کیا جاتا تھا، اور جس سے یہ عادت قایم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال میں طریقہ یہ تھا۔

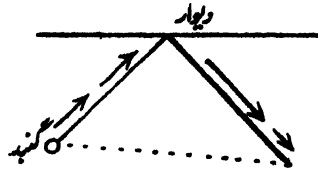
> "شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجہ اُٹھاتا، اور دروازے کو خوب زور سے کھرچتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا تھا۔ وہ دروازے کی تمام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھرچتا تھا، لہذا، لازمی تھا، کہ اس کا پنجہ کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس کو زور سے نیچے کی طرف دبائے، اس طرح وہ کھٹکا خود بخود اٹھ جائے۔
>
> اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا، لہذا کھٹکا اُٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

---

[1] Edward J. Shelard ملے

کھل جاتا تھا۔ وہ کتا شروع سے لے کر آخر تک، جو تین سال کا عرصہ تھا، اُس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخر دن بھی وہ دروازہ اتنی ہی آسانی سے کھلتا تھا، جتنی آسانی سے کہ پہلے دن کھلا تھا۔ اس کے پیچھے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ وہ ان مقامات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے پنجے پڑتے تھے۔ اس کے پنجے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی تھا۔ شرط صرف یہ تھی، کہ وہ ہمت نہ ہارے۔"

میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں اُن مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو میں نے اپنی کتے کے کئے میں ربڑ کے ایک ٹھوس گیند کو دیوار پر مارتا تھا، اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا، تو وہ کتا بھی اس کے پیچھے لوٹ آتا۔ جب تک، کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے پھینکتا رہا، کہ وہ اس کتے سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتا یہی کرتا رہا۔ لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکنا شروع کیا، کہ ابھی وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا ہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آجاتا تھا، تو اس نے یہ معلوم کرلیا، کہ وہ اس کو اس وقت پکڑ سکتا ہے۔ جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔ اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کرلی، کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف جاتا ہوا دکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات سست کردیتا تھا، اور پھر ادھر ہوکر اس کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ بجائے سیدھا لوٹنے کے ترچھا لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شرح

[تیر کے نشانات گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

رفتار اتنی تیز رہتی، کہ وہ کتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتا برابر اس گیند کے پیچھے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شروع رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو بجائے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مثلث کے تیسرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو پکڑ لیتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر

(تیر کے نشانات گیند کی حرکت کی سمت کو، اور نقطہ دار خط کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں)

چند اختبارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی تھیں۔ پہلے ایک دو دن تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اختبار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتا گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست، تعاقب کرتا تھا، پھر اس نئے منحرف راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ پانچویں دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاویے کے دائیں بازو کے ساتھ ٹکرائے، اور اسی طرح مخالف سمت میں منحرف ہو۔ اب بھی کتا اپنا پرانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو ہی کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختبار تین مرتبہ کیا گیا، اور نتیجہ ہمیشہ یہی رہا۔ اگلے دن گیند آہستہ پھینکا گیا، تاکہ وہ اس کتے سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو ٹکرائے۔ اب اس کتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو پکڑ لیا۔ تین دن وہ کتا ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف پھینکا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی سیدھ ترین عادت کے مطابق دائیں طرف کو گیا۔ اس کے مرتے دم تک وہ اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ نوٹی ابتدائی سمت کے فرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کرے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر اینڈریو ولسن[1] نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا اور وہ خرگوش ہمیشہ چکر کاٹ کر ایک نالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر ولسن کا بیان ہے، کہ "ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی قوس سے چھوٹا ہوتا ہے، کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو بجائے اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام چکر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرنے لگا۔ یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دیتا تو اس کو پکڑ لیتا۔" یہاں فرض کیا گیا ہے کہ اس کتے نے وتر اور اس کی قوس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری بھی رائے اس کے خلاف ہے۔ لیکن مسئلہ زیر بحث یہ نہیں۔ یہ اپنا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس فعل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور تلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں، جو احساسی تجربے کے لئے نا ممکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تعبیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس فعل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور اس کی قوس کی اضافت کا ادراک کیا۔

---

[1] Dr. Andrew Wilson

اس توجیہ پر تنقید کرتے ہوئے هاب هاؤس کہتا ہے :۔

"مسٹر لائیڈ مارگن کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا، کہ کتے نے یہ معلوم کر لیا، کہ وتر قوس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں نالی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے تلازم کو اس خاص مثال کے لئے مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے، کہ "نالی کا خیال" کتے کے اس کی طرف دوڑنے کا باعث ہو؟ کتا نالی کو پکڑنے کی کوشش نہیں کر رہا، بلکہ خرگوش کو پکڑنے کا ساعی ہے۔ اصل میں جس خیال کی ضرورت ہے، وہ "نالی میں خرگوش" کا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں، جو عنقریب پیش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ جب ہم اس خیال کی تحلیل کرتے ہیں، تو یہ اس تصدیق میں بدل جاتا ہے، کہ "خرگوش نالی کی طرف بھاگیگا، جیسا، کہ اس نے کل کیا تھا"۔ یہ تصدیق کتے کے اس فعل، یعنی سب سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے، کی بنا بن سکتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو تلازم کہیں، یا تصدیق، ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ کتے کا فعل گزشتہ کل کے فعل کے مشابہ نہ تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجیہ اس طرح ہو جاتی ہے کہ ہم یہ مانیں، کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے حسب مرضی استعمال کر رہا ہے۔"

مجھے اعتراف ہے، کہ هاب هاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ تھی۔ لیکن اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ ایسے مسائل و معاملات میں اپنے مافی الضمیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے۔ میں نے کہا تھا، کہ

"احساسی تجربہ اور تلازم ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنا بنتے ہیں، جو زندگی میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے، کہ عقلی استنتاجات ہیں، یا وہ استنتاجات، جو احساسی تجربہ کے میدان میں ہوتے ہیں۔"

وہ میرا خیال تھا، کہ "نالی میں خرگوش" بحیثیت اس توقع کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ تھی، اور اس تجربہ کا بغیر تحلیل کے موجودہ حالات پر اطلاق، یہی وہ باتیں ہیں،

جو عقل کی ماہیت پر میری بحث سے مستنبط کی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح کردار حیوانی کی ایک اور مثال کی جو توجیہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے ھاب ھاؤس کہتا ہے:۔

"حیوان اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کرتا ہے، جس سے اس کی مراد بر آتی ہے، عملی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ تلازم ہی تمام مواد مہیا کرتا ہے۔ لیکن حیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، جس کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور حسب خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے۔"

لیکن ھاب ھاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:۔

"خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال صادر کرنے کی قابلیت، متضاد تحریکات و تحریضات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت، اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جبلت کے مقابلہ میں عقل کی خصوصیات امتیازی ہیں۔"

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہنا ہوں، کہ ھاب ھاؤس نے دوسرے، اور شاید بہتر، الفاظ میں جس تعبیر و تاویل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصائص کی حد تک بعینہٖ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹر تھارن ڈائک[1] نے اس چیز کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے جس کو وہ ہیجان[2] کہتا ہے۔ ہیجان کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ "کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو آنکھ وغیرہ کے

---

[1] Dr. Thorndike

[2] Impulse

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی مروجہ تاویل و
تعبیر کی دلالت یہ ہے، کہ "ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو
وہ اس کام کو کرنے کا ہیجان مہیا کر سکتا ہے"۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے، کہ حیوانی
تلازم کی بنیاد تلازم خیالات و افکار نہیں، بلکہ خیال، یا احساسی ارتسام، اور ہیجان
کا تلازم ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے۔ کہ اس پر زور دیا جائے۔
لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات (جو تخیل کا
نتیجہ ہوتے ہیں) کی تشکیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجبوراً عملی
اور عینی تجربہ پر بہ حیثیت بنیاد عمل کے زور دیتے ہیں، ان میں سے بہت کم ایسے
نکلیں گے، جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو، کہ وہ "ہیجان جو فی الواقع اس
کام کو کرتا ہے" حسب منشا مہیا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے
ہیں، کہ گزشتہ تلازم کے بغیر بہ حیثیت نتیجہ تصوری فکر بھی حسب خواہش مہیا
ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نفسیات میں "کرنے کا احساس" کردار و عمل کی
حد تک ایک عملی موقعہ عمل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہم کو تھارن ڈائک
کا ممنون ہونا چاہیئے، کہ وہ اس کو پردۂ خفا میں سے نکال کر منصہ شہود پر
لایا۔

جن اختبارات کو ڈاکٹر تھارن ڈائک نے اپنی تصنیف میں بیان
کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں۔ اس نے بلیوں، اور ایک یا دو کتوں کو
لکڑی کے ان کھٹ پنجروں میں بند کیا۔ یہ پنجرے قریب قریب بیس ایک
لمبے، پندرہ انچ چوڑے اور بارہ انچ اونچے تھے، اور رسی کے حلقہ کو کھینچنے،
یا ایک کھٹکے کے دبانے، یا کسی اونچی جگہ کھڑے ہونے سے ان کا دروازہ
کھل جاتا تھا۔ بعض پنجروں میں ایک سے زائد شکلیاں تھیں، لہذا ان کو
کھولنے کے لیئے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ یہ جانور اس پنجرے
میں بند کر دیا جاتا تھا، اور باہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور
اس کو دیکھ سکے۔ اس کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں۔ بعض
صورتوں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاٹتی یا کھجاتی تھی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختبارات کا ماحصل یہ ہے، کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے ہیجان کے زیر اثر بالکل بے تکے طریقے سے ادھر ادھر پنجے مارتا ہے، اور ان ہی بے تکی حرکات میں اس کا پنجہ اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے " آہستہ آہستہ باقی تمام ناکام ہیجانات تو ختم ہو جائینگے، اور یہ خاص ہیجان، جو اس کامیاب حرکت کا باعث ہوا ہے، اس خوشی کی وجہ سے، جو اس کامیابی سے حاصل ہوتی ہے، مستقل ہو جائیگا" تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ بلی پنجرے میں بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنجہ مار دیگی۔..... اس کا مطلب یہ ہے، کہ بلی کی حرکات کا آغاز جبلی ہیجانات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اور ان ہی کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور رفتہ رفتہ ان کو پنجرے کی اندرونی سطح کے احساسی ارتسام کے ساتھ متلازم کر لیتی ہے، یہاں تک، کہ یہ ربط مستقل اور مکمل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے، کہ بعد میں وہ بلی اس احساسی ارتسام کے پیدا ہوتے ہی اس حرکت کو کر دیتی ہے "" اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھجانے، اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے، یا کھجانے کے فعل کو کم کرنے کا بھی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک، کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے، کہ ڈاکٹر تھارن ڈائک نے بندروں کو بھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آلہ، کہ اس نے استعمال کیا، اس کو یہاں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تھارن ڈائک کہتا ہے:۔

> طریق تعلم کے لحاظ سے تو بندر اپنے ادنیٰ اخوان جنس پر بہت فائق نہیں، لیکن اس طریق کے استعمال میں مہارت کے لحاظ سے، وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں، کہ جو تلازمات وہ قائم کرتے ہیں، وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔"

اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ کہتا ہے:۔

"ان واقعات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مروج توجیہ سے راستہ صاف کر لینا چاہئیے، کہ یہ تعلم استدلال کا نتیجہ ہے اگر ہم استدلال کو نفسیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ کل مرادیں جو اضافات کے ادراک، مقابلہ اور استناج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی شمولات کو، جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اضافت کے احساسات، مشابہت کے ادراکات، کلی اور مجرد تصورات و تصدیقات کہیں، تو آلات مستعلہ کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔

حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی جبلی فعلیتیں ہی ڈنڈوں، ہکوں اور حلقوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اور دودھ پلانے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی پر قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بارہا دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال نہ سیکھ سکے، باوجود اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ پھر بھی ان کاموں کو نہ کر سکے بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کروائے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر مواقع ان کو یہ معلوم کرنے کے ملے، کہ پنجرے کے فرش پر ایک خاص نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا نشان خوراک کے فقدان پر، تاہم

کسی ایک بندر کا فعل بھی اس بدیہی اور ظاہری انتاج کے مطابق نہ تھا، اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندر نہ ہمیشہ نیچے اُترا، اور نہ اوپر چڑھا، یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی اِن حرکات کو احساسی ارتسام اور ہیجان، یا احساسی ارتسام اور خیال، کے تلازم کے ترقی پذیر اثر پر محمول کریں، تب تو یہ غلطیاں بالکل طبعی اور فطری تھیں۔ لیکن اگر کہا جائے، کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا، اور ایک معین نتیجہ اخذ کیا، تو یہ غلطیاں بالکل ناقابل فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشانات کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا استعمال کیا گیا، تو ان بندروں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑ کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا، نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا فقدان خوراک پر، اور نہ انہوں نے اس علم کے مطابق عمل کیا۔ . . . یہ صحیح ہے، کہ بندر سیکھنے بہت جلد ہیں، لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کریں، کہ ان میں آزاد یا تحلیلی تصورات، یا ان کے تلازمات کا وجود ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہوتا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا حال بہتر ہوتا۔ مختصر یہ، کہ ان واقعات کی توجیہ یہ ہے، کہ بندر تلازمات کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلازمات بعینہٖ اسی قسم کے ہوتے ہیں، جیسے کہ مرغی کے چوزوں، کتوں یا بلیوں میں۔"

مسٹر اے، جے، کنامن نے[1] "دو مقید بندروں کی حیات ذہنی" کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا، کہ بندر کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور کس حد تک وہ برتن کی صورت، اور اس صورت برتن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

---

[1] Mr. A. J. Kinnaman

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

"بندر برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت تکرار کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو از سر نو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیا کی محرک ہوتی ہے۔ اب بھی عمل تعلم میں بحیثیت مجموعی آزمائش، حسن اتفاق، کامیاب حرکات کا [illegible] اور [illegible] حرکات کا حذف شامل ہوتا ہے۔"

مسٹر [illegible] نے [illegible] ہوئی قسم کی بھول بھلیاں سے اختبارات کئے ہیں [illegible]، کہ ڈاکٹر [illegible] نے چوہوں پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اعمال تعلم میں کم و بیش معین کوشش ہوتی جو خوراک کے [illegible] کا نتیجہ ہوتی ہے، حسن اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے [illegible] کوششوں کا حذف ہوتا ہے۔

مسٹر تھامسن کا قول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ معنی لئے جائیں، تو اس کے بندر استدلال نہ کرتے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال بالتمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

"تمام ادنیٰ حیوانات میں سے استدلال بالتمثیل کو خارج کرنا عموماً نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمثیلی استدلال کے نفسیاتی عمل، اور اس سے پیدا ہونے والی منطقی تحلیل، میں امتیاز نہیں کرتے۔ متقدم الذکر ایک عملی فعلیت کا باعث ہوتا ہے، اور موخر الذکر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر الذکر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

Dr. Willard Small ۵ے

کے مماثل ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انگور دیکھے، اور بغیر کسی ضرر کے ان کو چھوا۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انگور دیکھتا ہے، اور ان کو چھوتا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ "آج کے انگوروں اور کل کے انگوروں میں یہ یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں"۔ اس مشابہت کا اس کو مدھم علم تھا، یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ کس کس لحاظ سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔ اس حد تک یہ شخص اور وہ بندر بالکل ہم رتبہ ہیں"۔

ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال بالتمثیل کی غیر موجودگی کا دعوی کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی میرے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے"۔ لیکن مرغی کا چوزہ تو شہد کی مکھی کی بدمزگی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے پھر اس کی ہمشکل مکھی کی طرف بھی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے؛ مشابہت کے احساس کی قابلیت حیوانات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے ادراک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرز عمل تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلے عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کناھن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت منصفانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

"وہ یہ یقین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی تمثال کے علاوہ "آزاد" اور کلی امثال ہوتے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات و امثال ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال کمل طور پر فکری شعور کے درجے تک ترقی نہیں کرتے"۔

صاحب ہابس نے اپنی قابل قدر تصنیف "ذہن بحالت ارتقا" میں ان تجربات کا ذکر کیا ہے، جو اس نے مختلف دودھ پلانے والے جانوروں پر کئے ہیں۔ ان جانوروں میں بندر[1] اور شمپنزی بھی شامل تھے، جو[2] اولیٰ سے نیچے کے درجہ کے حیوانات ہیں۔ اس کے نزدیک اس چیز کی کافی شہادت ملتی ہے، جس کو وہ بہت خام اور غیر مکمل صورت کے "تصوری خیالات" کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ "زیادہ واضح اور معین خیالات کی شہادت بہت محدود ہے، اور جہاں تک کہ فیصلہ کن اختباری شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے، اس قسم کے خیالات صرف بندروں[3] میں ہوتے ہیں۔" "زیادہ واضح خیال سے" میری مراد وہ خیال ہے جس میں نسبتہً ممیز عناصر نسبتہً ممیز تعلق میں رکھے جاتے ہیں۔ "لیکن جن معطیات پر کردار مبنی ہوتا ہے، وہ عینی ہوتے ہیں، "یعنی یہ کہ اس درجہ پر ہم کو اضافتوں سے من حیث الاضافت سے بحث نہیں، بلکہ تجربہ کی دو یا زائد اشیا متضائفہ سے بحث ہوتی ہے۔ . . . ایک معلومہ صورت میں ایک مشابہ تجربہ کی بنا پر ایک خاص نتیجہ کی پیش بینی کی جاتی ہے۔ لیکن نہ تو اس تعمیم مدلولہ کا شعور ہوتا ہے، نہ اس تحلیل کا علم ہوتا ہے، جو ان دونوں اشیا کی مشابہت، یا مخالفت کو منکشف کرتی ہے۔" جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ "اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں ماحول کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی کہ وہ اس عقل سے حاصل کر سکتے ہیں، جس کا حلقۂ اثر صرف عینی اور عملی واقعات وحادثات تک محدود ہے" "احتیاط"، مکر وحیلہ، فہم وفراست، کی جن قسموں سے حیوانات کی کہانیاں بھری پڑی ہیں، وہ اصولاً اسی عینی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتیں، جن کو ہم بیان

---

[1] Rhesus Monkey

[2] Primates

[3] Apes

کرائے ہیں۔ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عسیر الفہم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہوتے ہیں، اور جو کلیہ کہ ان میں ربط پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں فعل پر محض اثر آفریں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلےٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں"۔ اور اگ اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت تو پہلے کسی مبنی تجربے میں ضمنی ہوتی ہے، لیکن عمل مقابلہ کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی شئے کی صورت میں صریحی ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ھاب ھاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ مبنی تجربہ اور تصوری فکر کی تفریق میرے لئے بھی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترقی کی ماہیت، اور اس کے ادنیٰ و اعلےٰ مدارج میں فرق کو کس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تشفی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ بھی نہیں دے سکتا۔

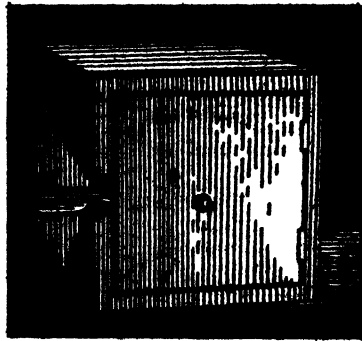
مذکورۂ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور محتاط تجربوں اور مشاہدوں کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اختباری شہادت اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابل اعتماد ہے، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الگزینڈر ہل[۱] کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم مشاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

---

[۱] Dr. Alexander Hill

جانور یا نئے تعلقوں میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے تمہید میں وہ کہتا ہے، کہ "اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات ایسی ادراکی تصدیقات قائم کر سکتے ہیں، جو حالات کے مطابق عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن استدلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات ادراکی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک انتاج اور دوسرے انتاج کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں؟ میرا خیال ہے، کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

"ایک بہت زیادہ عقلمند کتے کو ناک سے کھٹکا اٹھا کر ایک صندوق کھولنا سکھایا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا (دیکھو شکل ۲۰) اس کا کھٹکا بہت لمبا تھا، اور اس لئے آسانی سے اٹھ سکتا تھا۔ دروازے کے پیچھے ایک پیچدار کمانی رکھی جاتی تھی، جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا

شکل ۲۰

کرنے کے لئے حسب مرضی مروڑی جا سکتی تھی۔ جب کتا اس کھٹکے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ ہی کمانی خوب کس دی گئی، یہاں تک کہ دروازے پر اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا، کہ اس کو

کھولنے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اب محض اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتا یہ کرتب کر کے دکھاتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے انعاماً دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتا اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہوگئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھولنے کے بعد اس کے اندر کا معائنہ کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا، اور کھانا دئے بغیر اس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک وقت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم ہڈی اس صندوق میں رکھی گئی اور صندوق ایک ایسے صحن میں رکھدیا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔
"بوٹ روم" کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتا باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا ادھر کھڑکی میں سے کھڑے دیکھ رہے تھے۔
"بوٹ روم" میں داخل ہونے کے دو منٹ بعد کتے کی ناک میں ہڈی کی بو گئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا۔ جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکایا، اور گویا وہ اس کو کھولنا چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس نے پرجوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھکایا پھر وہ "بوٹ روم" کو واپس آگیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھنا شروع کیا۔ دو مرتبہ اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ "بوٹ روم" کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ جائیگا۔ پھر ہم اس کو جنگل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

واپسی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے تک اس کو "بوٹ روم" میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس کو پھر "بوٹ روم" میں داخل کیا گیا، اور صحن کا دروازہ کھول دیا گیا۔ بدقسمتی سے قبل اس کے کہ وہ صحن میں نکلے ہوا نے دروازہ بند کر دیا۔ کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد میرا بیٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف دھکیل دیا۔ اب وہ سیدھا صندوق کے پاس گیا، اور حسب معمول و عادت کھٹکے کو اٹھایا اور ہڈی لے لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اختبار دہرایا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔ کتا صحن میں دوڑا، صندوق کو سونگھا، اپنی ناک سے اس کو دھکا دیا، اور ہڈی حاصل کرنے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس دفعہ معلوم ہوتا تھا، کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے پاس آیا، اور پھر رک گیا۔ تمام صبح وہ گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس نے "بوٹ روم" میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا تھا، کہ اس کو یاد ہے، کہ پچھلی ہڈی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔ بارہ بجے "بوٹ روم" کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ سیدھا صحن میں پہنچا، صندوق کو کھولا، اور ہڈی نکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہئے، کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم تھا، کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ کھٹکے کے دکھائی دینے، اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے ذہن نے اس قدر گہرا اور قوی تلازم قائم کیا تھا، کہ اگر اس احساس کے بعد معمولی اور تقریباً میکانکی جواب صادر نہ ہوتا، تو تعجب کی بات تھی۔ اس کا کھٹکے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں، کہ اس کا

مقصد خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں ہڈی ہے۔ اس کو ہڈی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ گوشت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے۔" میں نے اس اختبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفاصیل بہت اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ کتے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح وستائش کرنے میں تلازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی احتیاط اس بات کی کی جاتی تھی، کہ جب وہ کتا اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کتے کو فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکی تلازم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لذیذ بودار ہڈی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بو اس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک آدمی کو چھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک ہڈی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بو بھی جاذب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اختبار کو دہرانا ناممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر ہڈی تلاش کرتا ہے۔"

۱۹۲۴ء میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری پیراگراف یہ تھا:—

"بہ حیثیت مجموعی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرنے والوں کے استنتاجات سے علیحدہ کرکے دیکھتے ہیں، تو معدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجیہ محض احساسی تجربہ کی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تا بہ حد امکان اختباری تحقیق ہونی چاہئے۔ موجودہ صورتِ حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

احتمال اس بات کا ہے، کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ اُن معنوں میں استدلال کا، جن میں میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے ادعا سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تفحص کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کرنے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور با احتیاط ہوگی، اسی قدر کم تشفی بخش شہادت استدلالی اعمال کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ یہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم احتمال اس بات کا ہے، کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

مزید اور مکمل تر تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں، وہ میں سمجھتا ہوں، کہ میرے دعوے کے مؤید ہیں، اگرچہ ان سے عقل حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفاصیل کی مکمل اور مناسب تشریح و تاویل ہوگئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں، جن کو میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے بیان نہ کرسکا۔ ڈاکٹر تھارن ڈائک نے دکھایا ہے، کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی مدد سے عقلی مطابقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ مچھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یرکس[1] نے انہیں اعمال کو کچھوے اور سبز مینڈک میں پایا ہے اور ڈاکٹر ولرڈ سمال[2] نے چوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر مفصل بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابلہ نے ایک نیا پہلو بدلا ہے، جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنا بنتا ہے، جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

---

[1] Yerkes

[2] Dr. Willard Small

باب ہفدہم

موضوع و معروض[1]

قوتِ تصور ان مراحل سے گزر کر احساسی تجربے کے ارتسامی اور انتقال معطیات پر اپنی ابتدائی طاقتِ تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری دنیا کی سائنٹفک اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان پر تفصیلی بحث اس تصنیف میں مقصود نہیں۔ یہ عمل تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزا شامل ہوتے ہیں۔ جو مدد ہم کو اس عمل میں زبان سے ملتی ہے، اس کو میں مختصراً بیان کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ "چمکدار" یا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرئی شئے میں پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب، دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے۔ تحلیل کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت، دیگر صفات سے، جو ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منتزع ہو جاتی ہے، اور ترکیب کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیا کی ایسی ہی صفات کا نقطۂ اجتماع بن جاتا ہے۔ ایک علامتی نام کے زیرِ اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء

---

[1] Subject and Object

کی یہ قناعت سبھری، احساسی تجربہ کے ابتدائی تسلسل و تعاقب میں ایک مرتب کائنات کی تکوین کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا ہے جب ان صفات کا ادراک شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے، اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں، بلکہ مشاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضائی تغیرات کا تماشا دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خاص اور تیار شدہ تعمیمات کو قبول بھی کر لیتے ہیں۔ یا یہ تعمیمات ہمارے خلقی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر و بیشتر اسی تماشا دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم میں سے چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی موسمی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں، لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کریں۔ اس طرح علم حوادث الجو کی بنیاد پڑتی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔ پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اختبار کو شامل کرتا ہے، تو اپنی تحلیل کو اور زیادہ مشخص بنا لیتا ہے، اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دائرہ بھی اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس قسم کے ہوتے ہیں، جو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت اہم نقشوں کے ذریعہ استحضار سے مدد ملتی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو، یہ کسی نوعیت اور وسعت کے ہوں، مرئی مکانی اضافات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے ہیں۔ کسی ضلع یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سینکڑوں میلوں کے مکانی اضافات کو چھوٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی دسترس میں لے آتے ہیں۔ بعینہ یہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجرام فلکی کی اضافی جسامتوں اور ان کے اضافی فاصلوں کو بآسانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

Meteorology ؎ا

ان کی اصلی جسامتیں، اصوات کے اصلی فاصلے تخیل کی حدود سے بھی باہر ہیں۔ ان طبیعیات اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشاتِ اثیر کے اضافی حیطہ کو ظاہر کرسکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے، قابل ادراک مکانی اضافات کی صورت میں بھی تحویل کی جا سکتی ہے، اور اس طرح شکلی استحضار کی مدد اور آنکھ کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا اتار چڑھاؤ، اموات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد و شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ خود میں نے شعور کی موج، یا اس کے منحنی، پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔ اس قسم کا منحنی شعور کے ان گنت اجزا کی اضافی شدتوں کو آنکھ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور شکلوں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔ اس کو ہم کسی معنوں میں بھی تصویر یا شبیہ نہیں کہہ سکتے۔ شکلی استحضار کے طریقہ کو استعمال کرنے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض "شکلی" یا "علامتی" یا "استحضاری" ہے۔ نفسیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ یہاں ہم طبیعی اور مکانی تمثیلات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، جن کی نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، نہ طبیعی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ علمی تعبیر و تاویل میں مندرجہ ذیل ہم رتبہ اور ہم زمان اعمال شامل ہوتے ہیں: — (۱) تحلیل و ترکیب کے مسلسل استعمال سے استقرائی تعمیم۔ اور (۲) مزید اختبارات و مشاہدات سے اس تعمیم کی جانچ۔ جو علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر قضایا کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے، اور شکلی استحضار کی مدد سے وہ ادراک کی حدود کے اندر آ جاتا ہے۔ منطق صوری اس عمل میں بہت مدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا "مشتے بعد از جنگ" ہے۔ نقاش و صناع کی طرح سائنس کے ماہر کا دار و مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس چشمک پر ہوتا ہے، جو شعور کے بھرپور، مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ یہ نہ بتا سکے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوتی ہے، لیکن وہ ان کو منطق صوری کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا علمی طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ سائنس
کا ماہر، خلاق اور مخترع ہونے کے لحاظ سے، ایک صناع ہے۔ لہٰذا ہم
اس کو بھی بعینہٖ وہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور صناعوں کو دیا کرتے ہیں،
کہ: "اپنے آپ کو اپنے موضوعِ تحقیق و ما یتعلق بہا میں فنا کر دو، اور پھر انتظار
کرو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق
عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی نمونہ بغیر محنت کے تشفی بخش نہیں بنتا۔
اس کے بعد علمی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال مفید و ثمر وار ہوگا۔ اور اگر
یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس عرصہ میں سائنس کی
خدمت ایک مزدور بن کر کیے جاؤ۔"

لیکن میں نے کہا ہے، کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مدارج و
مراحل کی توضیح کروں، جن سے فطرت کی علمی تاویل و تعبیر حاصل ہوئی، یا ہو سکتی
ہے، اس قسم کی کوشش "مقدمہ نفسیات متقابلہ" میں بے محل ہوگی۔ لیکن اگر اس
تعبیر و تاویل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی
طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تاویل
شعور (جیسا کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے)
کی تعبیر و تاویل کو شامل ہے۔ ہم اکثر ذہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و
معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان متضاد تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟
یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے تخیل کا اطلاق ذہن پر
بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو ذہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفسیات انسانی
کا متعلم تو ان تمام، یا ان میں بعض سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز
کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفسیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے،
خواہ اس بحث سے ہماری جہالت و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو
شروع کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتسام پر بحیثیت احساسی
تجربے کے تامل کے بحث کریں۔ فرض کرو کہ گرگٹ کے ایک بچے کو مکھی

کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ اس پلے کے لیئے نہ کوئی موضوع ہے نہ کوئی معروض ہے۔ اس کے لیئے صرف ایک ارتسام ہے، جو حقیقی اور واقع تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ لیکن ہم پلے کے اس ارتسام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے فکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف پلے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم "ہڈی" کے ارتسام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شیئے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور ہو رہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدم الذکر ارتسام کے معروضی پہلو پر زور دیتا ہے، اور موخر الذکر موضوعی، یا شعوری، پہلو پر۔

میرے سامنے بلور کا ایک ٹکڑا رکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دال ہیں، کہ ارتسام معروض (بلور) اور موضوع (میں) میں منقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے، وہ بالکل حقیقی ہے۔ سردست ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ ارتسام اضافات کی حقیقی زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک، یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی ارتسام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، میرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن بہ حیثیت ارتسام کے یہ نہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہے، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لیئے، کہ یہ وہ خام مواد ہے، جس میں تحلیل موضوع و معروض کو منتزع کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے، کہ بہ حیثیت ارتسام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کرو، کہ ہم اپنے فکر میں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجرید کے عمل سے ایک طرف تو بلور بطور شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بصورت معروض، یا اس بلور کا موضوعی شعور، قائم بالذات ہے۔ احساسی ارتسام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

فکر میں قابلِ تمیز تو ہیں، لیکن تجربہ میں قابلِ انفصال نہیں۔ ہم بالکل صاف
طور پر پھول کے رنگ اور اس کی بو میں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے
ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی
اور معروضی پہلو قابلِ تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ میں
اپنی دو دوآنوں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے
کسی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافت ہے، اور یہ دوم۔
اس اضافت کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متباین حصوں
میں تقسیم کر لیتے ہیں، اور اضافت کے بہ حیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں امتیاز کرتے
ہیں۔ بعینہ یہی حال تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں
دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک تصور ہے، یا
دوم یہ کہ تصور کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم
دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں، اور تجرید کی مدد سے
تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت
ناقابلِ انفصال، اور ناقابلِ تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تجربہ
کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ، ابتدائی احساسی تجربے سے لے کر تصوری فکر
کے اعلےٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابلِ انفصال ہیں۔ کوئی موضوع
بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجربے کے
موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان
کو قابلِ تقسیم، یا لائق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہٰذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ موضوع
ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا
ایک حصہ ہے، جس میں موضوع داخل کیا جا سکتا ہے، اور نہیں بھی داخل بھی
کیا جا سکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ ان دونوں
میں کس طرح تعلق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا
چاہئے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابلِ انفصال طریقے سے متحد

ہیں"، اور یہ، کہ نفسیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ دو رخی وحدت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم "شئے" (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو مکمل کرسکتے ہیں۔ ہم نے اس سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک نامکمل فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:- (۱) احساسی تجربے کی شئے، یہ ارتسام کا گویا معروضی پہلو ہے۔ (۲) شئے بہ حیثیت ادراک کے، جب احساسی تجربے کی شئے اضافات مدرکہ کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شئے بحیثیت تصور، جب یہ ہم اضافات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سانپ، مثلاً مور کے لئے احساسی تجربے کی شئے ہے، ایک ماہر طبعیات کے لئے یہ شئے بصورت ادراک کے ہے، جو اس کا مقابلہ اور سانپوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شئے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص صنف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احساسی تجربے کی شئے، اضطراراً یا اختیاراً شعور میں بہ حیثیت مرکز کے موجود رہتی ہے۔ یہ احساسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف حقیقی زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس لفظ شئے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اس چیز کو بھی شامل سمجھنا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافت اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافت ان معنوں میں ایک مجرد اور کلی مثال، مثلاً فضیلت، سرخی، مادہ بھی شعور کی شئے (معروض) ہوسکتی ہے، لیکن یہ حس کا معروض (محسوس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (متفکر) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شئے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:- (۱) احساسی تجربے کی شئے (۲) شئے بہ حیثیت ادراک۔ (۳) شئے بہ حیثیت تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا تکملہ

ے Naturalist

کرتے ہیں۔ [illegible] یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہٰذا ہم کو یہ اچھی طرح معلوم کر لینا چاہیئے، کہ ایک مصنف اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطات کی کان ہے۔ "معروضی" سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے، جو موضوعی کی ضد ہے، یا اور موضوعی کا تکملہ کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی ہیں۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے، جس کو احساسی تجربے کی شئے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی ہیں۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹکڑے سے بھی دی جا سکتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ ماہر نفسیات یا ماہر حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطۂ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:۔

طبیعیات اس کو شعور کی شئے کہتی ہے، اور اس کو ان خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی ہے، جن کو ہم مادہ، توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	بطور	نفسیات اس کو شئے کا شعور کہتی ہے، اور اس کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی ہیں، جن کو ہم احساسات اور انسلاکات وغیرہ کہتے ہیں۔

اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نفسیات، کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجۂ بالا جدول کا صرف طبیعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔

احساسی تجربہ میں، بہ حیثیت احساسی تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے، نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتسام ہوتا ہے، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب احساسی تجربے کی تفکری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتسام دو حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض، اور معروض کا شعور۔ میرا دعویٰ ہے، کہ یہ اگرچہ قابل تمیز ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔

یہاں کہا جا سکتا ہے، کہ معروضی ہڈی کو موضوعی پہلو سے علیحدہ کرنے سے زیادہ آسان کام تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن قصہ یہ ہے، کہ اس صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ میرا دعویٰ صرف اس قدر ہے، کہ ارتسام کی تفکری توجیہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لئے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ کرتا ہوں، وہ یہ ہے، کہ اگر کتے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو اس کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس ارتسام، یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اور اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہتا ہے، خواہ اس کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو میرا جواب یہ ہے، کہ اس کا انکار تو میرے وہم و گمان میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفسیات کے میرا کام ارتسامات اور خیالات پر بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو میں شامل نہیں ہوتی، تو مجھے اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی پہلو۔ موضوعی، اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت بالکل مساوی ہے۔ بہ حیثیت ماہر نفسیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا، سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق کی اشکال، یا تصوری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفسیات کے لئے مرئی و ملموس معروضی (خارجی) دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں، کہ اس دنیا کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ تکملہ ہے۔ دنیا سے ہم کو سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔

بعض قارئین کو یہ تمام تقریر مشتبہ اور مہمل معلوم ہوئی ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس مشکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، کہ محض احساسی تجربہ کے درجہ پر کس حد تک، اور کن معنوں میں خود اپنے وجود، اور دیگر حیوانات کے وقوف و احساس کا

شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں، یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر ٹال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کرینگے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئینگے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق نتیجہ کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا بحیثیت موضوع کے، ایک معین تصور قائم کرلیا ہے۔ وہ الغیو کو غیر الغیو کی ضد متصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات، جس کو وہ اس طرح متصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات، جس کو وہ اسکی ضد قرار دیتا ہے، کیا ہے؟ مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غیر ذات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربے کے معروضی پہلو کے متعلق بہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے اس چیز کا، جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجربہ حسیات کے موضوعی پہلو کے متعلق بہم پہنچایا ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معروضی پہلو اگرچہ فکر میں علٰحدہ ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غیر منفک ہیں۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں، جو تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال، پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے، کہ ہم غیر ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو، کہ اس میں ارتسامات کے معروضی پہلو، اور ان کے درمیان انتقالات، کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ انتقالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منتظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ اصلی فعلیت نہ ہوتی، تو انتقالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منتظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر فکر کریں، اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے تسلسل کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور ترکیبی ہے، اور جو منتظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں۔ ایک کا دعویٰ ہے یا کم از کم مخالف مذہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشائی ہے جو محو حیرت ہو کر عضویاتی مادی قوتوں کا تماشا دیکھتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام، یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ دعویٰ "شعور خود کار مشین" کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذہب دعویٰ کرتا ہے کہ منتظم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات احساسات کا بے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک کل میں تبدیل کردے۔ اس کے علاوہ اس مذہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، یا کم از کم مخالف مذہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس منتظم فعلیت کے ساتھ متحد اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں متخالف مذاہب پر بحث و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے، کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک منتظم اور متعین فعلیت ہوتی ہے، جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے۔ پھر مجھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، بہ حیثیت موضوعی ہونے کے معروضی فعلیت کے مظاہر سے تمیز کی جا سکتی ہے۔ میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت بجائے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا موضوعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے۔ جیسا کہ میں نے اوپر کہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کروں گا، کہ یہ فعلیت جو متعین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی خلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر ارادہ[1] کا اصلی معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے طبعاً یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

---

[1] Will یہ تو سب کو معلوم ہے کہ شوپنہائر نے اس کا اطلاق معروضی پہلو پر بھی کیا ہے۔ (مصنف)

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، اور اس کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو احضارات' یا استحضارات' کے تسلسل و تعاقب میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ خودکار مشین میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ بیانی نفسیات میں ارادہ نظر انداز کیا جا سکتا ہے، لیکن میں یہ ماننے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو توجیہی نفسیات میں سے بھی خارج کیا جا سکتا ہے۔

ایک مثال سے میرے عندیہ کی توضیح ہوگی۔ پھٹکری کا ایک سیر شدہ[1] محلول تیار کرو، اور اس میں ایک تاگا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھو، وہ پھٹکری قلم کی صورت میں تاگے کے گرد جمع ہو جائیگی، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور اس کا نمو منتظم ہوگا۔ اگر اس قلم میں پھٹکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے نمو میں کسرات کی حرکات کو دیکھیگا، جو مجتمع ہو کر قلم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ محض بیان (تجربی) کرنے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے سلسلہ میں اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کسرات کے اس اس میلان کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے "ذہن" (یعنی کسراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو) کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و تاخیر کا یہ سلسلہ قائم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس اس طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ مظاہر ہمیشہ اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے، کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لاعلمی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، جانچ پڑتال کے بعد اس جائز نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو ترکیبی ہے، انتخابی ہے، اور معین ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ ارادہ استعمال کرے، تو اس کو یہ ماننا پڑیگا، کہ ارادہ آزاد تھا، لیکن صرف ان معنوں میں، کہ اس پر کوئی بیرونی دباؤ نہ تھا۔ اس قلمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

---

[1] Saturated Solution

آزادی کی تمثیلی مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم بند، اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پا سکے، تو یہ بیرونی دباؤ کی مثال ہوگی۔

اسی تمثیل کے مطابق میں بھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشو و نما پر تفکر میں، دونوں میں، ان مظاہر کا تسلسل دیکھتا ہوں، جو ایک تخلیقی اور دوامی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی مظاہر ہیں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت، انتخابی اور ترکیبی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائیگا، کہ اسی کی وجہ سے فسوکل کا ہم جوہر ہوتا ہے۔ اسی خلقی فعلیت کی وجہ سے میں میں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات بھی، یہاں تک کہ یہ میرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال، پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے، اور ان انتاجات سے آگے نہیں بڑھ سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں، لیکن اگر ترکیبی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے اور ترقی پذیر غیر ذات کے اصول کی صورت میں بھی، اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو دماغ کہتے ہیں، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو مستلزم ہوتے ہیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ موضوع اور معروض، ذات و غیر ذات تحلیل میں کسی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے موضوعی اور معروضی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو انتخابی اور ترکیبی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے، کہ شعور ذات میں مندرجۂ ذیل اجزا شامل ہوتے ہیں:۔

(۱) موضوع کا بمقابلہ معروض تصور۔ (۲) تمام موضوعی تجربے کے نقد و نتیجہ کا ایک عام تصور میں اجتماع۔ اور (۳) اس نقد نتیجہ کو ایک انتخابی اور ترکیبی فعلیت کی معین کارفرمائی کا ماحصل سمجھنا۔ یہ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ لیکن اس درجہ صفائی و صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر مبہم موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکینگے، کہ جسم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ مدرسہ کے بچے، یا دیہات کے کسان، کا تخیل ذات بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بلاشبہ "مجھ" کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت غور و فکر کرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ تندرستی اور طاقت کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں، جن میں ذات کا تخیل بالکل خوابیدہ رہتا ہے، مینس

کھیلنے اور کشتی کھیلنے میں ذات مرکزی بننے کی طرف بالکل مائل نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا تخیل بالکل خوابیدہ رہتا ہے۔ لہٰذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور ہر وقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل ترین ہوتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت سے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض احساسی تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہٰذا ایسے مواقع پر تفکر میری ذہنی حالت کے متعلق کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہیے، کہ میں اپنے قابل استلذاذ وجود سے مسرور ہوتا ہوں۔ میری تمام ہستی میں ذی حس حیات کی سنسناہٹ ہوتی ہے، اور میری موج شعور غیر معمولی طور پر گہری اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی، یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں، یا ان کا مجھے وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس و وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ مرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہہ آیا ہوں، احساسی تجربے کی زندگی میں ان اضافات کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو ابھی مدرک، یا متصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربہ کی زندگی میں اس ذات کا احساس و وقوف ہوتا ہے، جس کو فکر میں ابھی غیر ذات سے ممیز نہیں کیا گیا۔ تجربہ واضح اور مسلسل ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں تسلسل اور شخصی پن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے حاشیہ کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو متغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتہً مستقل اور غیر متغیر رہتی ہے۔ میں کشتی کے کنارے پر کھڑا ہوں۔ تیز ہوا چل رہی ہے۔ جس سے سمندر کے جھاگ میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی کشتی کے پاس سے بھائیں بھائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور ہونٹ بند ہیں، پیشانی پر بل ہے، بازوؤں، دھڑ اور ٹانگوں کے عضلات تنے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بصری ارتسامات کی مستقل پس زمین ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہیجانات کی بارش ہوتی رہتی ہے

جن میں سے اکثر ہیجانات زیرشعوری ہوتے ہیں، لیکن جن میں سے اکثر سے شعور کا
میدان کا تحت شعوری حاشیہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خیال آتا
ہے، کہ ہیجانات کی یہ رو کس قدر مسلسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے
خام مواد کی تلاش میں وقت نہیں ہوتی۔ لیکن اس مواد کے محض تسلسل اور اس کی
محض فراوانی سے احساسی تجربہ تک کا شعور نہیں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور
ذات کی طرح انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد میں نظم و ترتیب
پیدا کرتی ہے۔

مختصراً یہ ہے نوعیت اس حیوان کے سرور و توف وجود کی جو ابھی کافی
ترقی یافتہ احساسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا
ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس قسم کا حیوان ابھی اس درجہ پر
نہیں پہنچا، جہاں ادراک اور تعقل و تصور ذہنی ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ اور جہاں
ذات کی عملی مثال نہیں وہاں اصلی معنوں میں شعور ذات بھی نہیں ہوتا۔ لیکن وہ
ذی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ
موضوع اور معروض میں صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات بحیثیت
موضوع کے ممیز نہیں کی جاتی۔

لیکن اگر اس درجہ پر حیوان شعور کے ہر لمحہ میں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا
ہے، لیکن ذات کو بحیثیت تجربہ کے موضوع کے متصور نہیں کر سکتا، تو یہ اور حیوانات
کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلہ اس درجہ پر ہے۔
یہ ایک دوسرے پلے کے متعلق کیا خیال رکھتا ہے؟ اگر اس میں استدلال کی
قابلیت ہوتی (جو قابلیت بربنائے دعویٰ اس میں نہیں ہوتی)، تو وہ اس طرح
فکر کر سکتا تھا۔ "جب میں خوش ہوتا ہوں، تو میں اپنی دُم ہلاتا ہوں، موتی
اپنی دُم ہلا رہا ہے، لہذا وہ خوش ہے"۔ اس طرح وہ موتی کو ذی شعور یا ذی حس
سمجھ سکتا تھا۔ لیکن اس میں یہ قابلیت نہیں ہوتی تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہیں،
تو محسوس کر سکتا، کہ موتی ذی حس ہے؟ میرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ
وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو، کہ درد کی حالت میں وہ ایک خاص انداز سے چیختا ہے۔

وہ اپنی اس چیخ کو سنتا ہے، جو اُس درد کے ساتھ متلازم ہو چکی ہے، جس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی چیخ موتی کے منہ سے سنتا ہے، تو تلازم کی وجہ سے درد یاد آتا ہے۔ اس کی اپنی چیخ تو ایک احضاری درد کی عقبی زمین کے سامنے تھی، لیکن موتی کی چیخ استحضاری درد کی عقبی زمین پیدا کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہٰذا جو ارتسامات کے موتی اس کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساس و وقوف کے حاشیہ سے گھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں قارئین پکار اٹھیں، لیکن احساس و وقوف کا یہ حاشیہ تو خالصتہ موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احیا ہے، جس کا بچے کو خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیت احساسی تجربے کے معروض کے متولف نہیں ہے۔ لیکن یہ کہنے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیت ارتسام، سادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ اور بے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس سادہ اور بلا واسطہ تجربہ میں "چیختے ہوئے پنے" کا ارتسام احساس و وقوف کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل ناممکن ہے کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو تفکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حد امکان اپنے آپ کو ان لمحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احساسی تجربہ سب سے زیادہ فوری اور بالراست ہوتا ہے، اور جن میں تفکر نے اس تجربہ کو سب سے کم متغیر کیا ہے، تو میرا خیال ہے، کہ ہم کو معلوم ہوگا، کہ غیر محلل ارتسام ہی اپنے ساتھ مسرور، یا ملول، احساس و وقوف کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک تھیٹر میں بیٹھے ہوئے ہیں، پردہ اٹھتا ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیہاتی لڑکیاں نظر آتی ہیں۔ یہ سین بہت مسرت آفرین ہوتا ہے، لیکن اس مسرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف منسوب کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی الغیو کی طرف۔ یہ کام تفکر کا ہے۔ یہاں واقعہ صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ چند ذی حیات ناچتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کرتی ہیں، اور یہ ارتسام مسرت سے بھرا ہوتا ہے۔ میں

سڑک پر جاتے ہوئے ایک طرف کو مڑتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی
ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جا رہے ہیں، جو موٹر کے نیچے آنے کی وجہ سے
زخموں سے چور ہے۔ مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو دیکھ کر ایک سنسنی سی پیدا ہوئی
تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ سنسنی اس ارتسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت
یہ معروض و موضوع میں تحلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبعی تجربہ ہے ہر
اس حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتدا اور
بنیاد ہے ہمدردی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہم ہے،
اور کتے کے پلے یا بلی کے بچے کس طرح ایک ہی سے افعال کرتے ہیں۔ میرے سکول
کے قریب ہی سوروں کا ایک گلہ رہا کرتا تھا۔ میں کبھی کبھی اپنی غلیل لے کر وہاں جاتا
اور کسی سور کے بچے کو نشانہ بناتا۔ غلہ لگنے کے بعد ہی چیخ پکار سنائی دیتی اور بھگدڑ
مچ جاتی، جس میں تمام کا تمام گلہ شریک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک بچہ خطرہ کو
محسوس کرتا اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱) سور کے
اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۲) خطرے کے احساس میں تلازم قائم ہو جاتا۔
اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس و وقوف کے اشتراک کا علم پیدا
ہوتا۔ جو جانور گلے بنا کر شکار کے لئے نکلتے ہیں، مثلاً بھیڑیئے، ان میں احساس و
وقوف کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی
یاد رکھنا چاہیئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوتی ہے۔ کتا
اپنے مالک کے چہرے، اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا
ہے۔ ان میں سے ہر ایک ارتسام کے ساتھ متعلقات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کتے کی
حیرت انگیز ہمدردی کی۔ یہ تو ہم خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ ہمدردی
بڑی حد تک خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ ہمدرد شخص
دوسرے شخص کے ہر تغیر کو نگاہ میں رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس شخص میں ہمدردی
کا مادہ نہیں ہوتا، اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے، کہ فلاں
شخص مصیبت میں ہے۔ کتے کی ہمدردی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مقدمات کا

نتیجہ ہوتی ہے۔ اس لئے مالک کی ہر حرکت سے جو ارتسام پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساس و وقوف کا ایک حاشیہ ہوتا ہے، اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساس و وقوف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ میں اس سے انکار نہیں کر رہا، کہ آگے چل کر یہ تفکری تقسیم مستزاد ہو سکتی ہے۔ لیکن میری گزارش یہ ہے، کہ حیوانات میں ہمدردی کی جو شہادت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان میں تفکر اور تصوری فکر کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے۔ ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے، کہ وہ موضوعی مظاہر موجود ہیں، جن کا ہم بحیثیت متعلمان نفسیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس افتراض پر مبنی ہے، کہ موضوعی مظاہر کی بالکل ان ہی معنوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے، جن میں کہ معروضی مظاہر کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشو و نما یا ارتقا کے عمل یا اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر شعور موجود ہے، اور اگر شعور، جیسا کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے گزرا ہے، تو اس ارتقا کا نقطۂ آغاز کیا ہے؟ یہاں، یہ آزادی اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہوگا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہیئے، تاوقتیکہ یہ سائنٹیفک طور پر ہوں، اور تاوقتیکہ ان کی بناء دیانت داری اور بے خوفی کے ساتھ بیان کر دی جائے، نہ یہ کہ مبہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو اور مستور المعنی کر دیا جائے۔ قیاس گویا وہ تخیل ہے، جو ہمارے علم کی حدود کے قریب قریب کارفرما ہوتا ہے، اور تخیل بصیرت کی ماں ہے۔

پہلے کہا جا چکا ہے، کہ نفسی مظاہر اور عضویاتی مظاہر کا لزوم نفسیات متعاملہ بنائے،
اور علم کی اس شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے،
جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ
میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، باطل بھی ہے اور ریاکارانہ بھی۔ یہ مسئلہ ہی کچھ ایسا
ہے، کہ تحقیق کی مشکلات بے شمار ہیں۔ عضویاتی نفسیات کے تمام اختیارات
فی حد ذاتہا، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضویاتی مسائل سے تعلق ہے
اور کمتر نفسیاتی مسائل سے۔ تاہم جو کچھ کام ہو چکا ہے اس سے اس افتراض کی تائید ہوتی ہے اور نہ تردید انہیں
کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر
لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز، جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے
ہیں، اور اس چیز جس کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ کو زیادہ عینی صورت میں بیان کر دینا چاہئے۔ میں بیٹھا
ہوا لکھ رہا ہوں۔ میرا کتا میری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت
اور عقل ہویدا ہے۔ یہ کتا ایک دوگانہ مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ
جس میں چمکدار نیلی آنکھیں، اور گرم پر از فعلیت دماغ ہے کس طرح اور کس چیز سے
ترقی پذیر ہوا؟ دوم یہ، کہ یہ تیز عقل اور شعور جو اس سے بدلول ہوتا ہے، کس طرح
اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا؟ پہلے ہم ایک فرد کی ترقی (شخصی ارتقا[1]) کے نقطۂ نظر
سے اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتا ایک بہت چھوٹے سے بیضی خلیہ[2] سے ترقی
پاتا ہے جس کا قطر ۱/۱۲۵ یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے
بھی چھوٹا نطفہ بار آور اتحاد پیدا کرتا ہے۔ ماں کا ایثار ان کی حفاظت کرتا ہے،
ان کو حرارت پہنچاتا ہے، اور ان کی خوراک مہیا کرتا ہے، کہ جاندار مادے کا
یہ ذرہ بے مقدار ایک مسلسل عمل سے پورا کتا بن جاتا ہے، جو عقل کا پتلا اور

---

[1] Ontogenesis

[2] Egg-cell

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور بیضہ[1] کو ذی شعور کہنا تو یقیناً مبالغہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس سلسلہ عمل میں شعور کب، کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری تشفی اس جواب سے نہیں ہوسکتی، کہ شعور اور عقل اس جرثوم میں بالقوۃ موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے، کہ اس بالقوۃ وجود کی بنا کی حیثیت سے کونسی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے، کہ شعور پیدائش کے وقت اس کی تھوڑی دیر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں، کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے، جس سے یہ اس کتے کے دماغ کے ساتھ متولف ہوجاتا ہے۔

یہ تمام سوالات بلحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کرینگے، جو سائنٹفک تمثیلات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جاندار کتے پر غور کرینگے۔ اس کے بدن میں نبض حیات برابر چل رہی ہے، اور یہ ایک بے قرار فعلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جو استحالہ ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متولف ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپری کی ہڈی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے تمراتی ارتعاشات ہماری تجسس نگاہ کے سامنے آسکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام متنوع اور باقاعدہ استحالہ جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا احساس صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو، کہ وہ کتا مر گیا، اور میرے سامنے اکڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کسی مادی چیز کی کمی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہوگیا ہے اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپری میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

---

[1] Fertilized ovum

توانائی کے اس قدر پیچیدہ اور باقاعدہ استحالہ جات کا محل تھا، تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ ساکن ہے، لہٰذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں، کہ جزئی اور فرعی باتوں سے قطع نظر کرلی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استحالہ جات اور شعور، جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دونوں بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ متغیر ہوتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس مسئلہ پر پہلے خارجی نقطۂ نظر سے بحث کریں گے۔ بالفاظ دیگر پہلے ہم اس پہلو کو لیں گے، جس میں یہ واقعات توانائی کے استحالہ جات کی صورت میں ہوتے ہیں۔ احوال شعور، بربنائے دعوی، دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کسراتی ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ طبیعی نقطۂ نظر سے یہ کسراتی ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہئے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جا سکتا ہے۔ ہم ساخت کو بالعموم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو قابل توجہ ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ خوردبین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور ہماری یہ واقفیت بہت وسیع ہے۔ لیکن نظر غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے، کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بنا ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس سبب سے، کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہی کام وہ اصلی چیز ہے، جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہٖ اسی طرح عصبی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک چالو مشین کو کام کرتے ہوئے دیکھنے، اور متحرک مادے میں توانائی، نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہو گئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں، کہ کیتے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے؟ ہم نے پہلے کہا ہے، کہ کتا بار آور بیضہ سے بنتا ہے، اور اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو تکسراتی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکت کی سادہ آلی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ تکسراتی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ ترصورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ ترصورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے جنین، جنین کے پلے کے کتے بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آلی توانائی کے ان مخصوص مظاہر کے آلات ہیں۔ اسی میں عصبی بافتوں کے تدریجی تفرقات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بتلا سکتے، جب بافتوں کی روزافزوں پیچیدگی میں آلی توانائی کی سادہ تر صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلےٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام منطقی قوانین استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات شے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آلی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منتظم تسلسل و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی تسلسل و بقا سے بافتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو گھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا اظہار کرتا رہتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد دو قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرانے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے ساتھ گھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتا مر جاتا ہے، تو کیا ہوتا ہے؟ دماغ کے مخصوص تکسراتی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آلی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ بس لٹو کا گھومنا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت گر پڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منتظم جسمانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تخریبی تغیرات کے لیے جگہ خالی کرتے ہیں، جو انحلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا توانائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بافتوں میں انحلال ہو رہا ہے جس سے یہ جسم بنا تھا، تاہم توانائی فنا نہیں ہوتی۔ توانائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں، جن کی وجہ سے جسم ذی حیات تھا، لیکن یہ مٹ کر اسی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں، جس طرح ایک حوض کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے بخارات پیدا ہوتے ہیں، اور جس طرح شمع پگھلتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے آلات حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح حیات و ممات میں بافتوں کی توانائی ظاہر یا غائب، ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ توانائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں۔ زندگی ایک تیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مسلسل ہستی اس توانائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد ہے، اور اسی توانائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معروضی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ منتقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم عصبی اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معروضی پہلو کے، جس کو ہم نے اس کی دماغی بافتوں کے کیمیاوی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہوگا، کہ ہم نے اس مسئلہ کے معروضی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جسم کس چیز سے ترقی پاتا ہے؟ بعینہ یہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے پیچیدہ اور منتظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بارآور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جا سکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم یہ جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ سادہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم جنس ہے، اور جو بارآور بیضہ کی سادہ تر آلی توانائی کا موضوعی پہلو ہے؟ میرے

نزدیک یہی قیاس منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنا ہیں، ان کو متصور کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تمیز سمجھیں، نہ کہ لایق انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملےگی۔ اب ہم کو معلوم ہے، کہ دماغ کی عصبی توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے، کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک سلسلۂ عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی وہاں تو صرف وہ بہت زیادہ سادہ جرثومی توانائی ہوتی ہے، جو ترقی پاکر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہٖ اسی طرح گتے کے شعور میں حیرت انگیز پیچیدگی ہوتی ہے لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے، کہ یہ کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ متحد الماہیت تو ہو لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جرثومی احوال ہوتے ہیں، جو ترقی پاکر شعور بن سکتے ہیں؟ یا اسی کو زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کمراتی ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور (جو متقدم الذکر کے ساتھ مؤتلف ہوتے ہیں) کو زیر شعور (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو موخر الذکر کے ساتھ مؤتلف ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی مظہر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاف ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اسی توانائی کی ادنیٰ صورتیں تو صرف بیضہ یا امیبا[1] میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنیٰ صورتیں ترقی پاکر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے

---

[1] Amoeba

ساتھ یہ قائل ارتقا متفق نہ ہوگا۔ جن لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ اس زمین پر عضوی اشیا طبعی ترقی کی مدد سے غیر عضوی اشیا سے پیدا ہوئی ہیں، ان کے لئے تو یہ قیاس بلحاظ دائرۂ عمل و اثر یقیناً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں، یہ عضوی ہوں یا غیر عضوی، شعوری یا زیر شعوری پہلو رکھتی ہیں یہ دعویٰ بالضرور کچھ عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قائل ارتقا کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے درمیان حد فاصل کہاں قائم کریں گے؟ اعلےٰ حیوانات کے احوال شعور امیبا ہے، یا مثلاً یہ کہ اس سے بھی زیادہ سادہ جرثوم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہوسکتی ہے، جو توانائی کی غیر آلی صورتوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں؟ بہر کیف یہاں یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ عقیدہ "کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متعلق ہے"، ہر اس شخص کے لئے، جو قائل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدلول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اس کے عام جواب کی تہ ہیں، اور اس کے اندر ایک اور جواب بالدلالت منکشف ہوتا ہے، جو اکثر پوچھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے:۔ "کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟" اس کا جواب بالعموم نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہ منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشفی بخش حل نہیں ہوسکتا یعنی بقائے شعور" اتنا ہی مہمل ہے، جتنا کہ "بقائے عصبی توانائی" یا بقائے برقی توانائی یعنی بقائے عصبی توانائی" تو اس لئے بے معنی ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے، جو اور صورتوں میں تبدیل ہوسکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف اس وقت دے سکتے ہیں جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، جن میں توانائی کی تمام صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس کلی وجود کی تعمیم نہیں کرتے جس کی اعلےٰ ترین، اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت شعور ہے اور جن میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس کے متعلق بھی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تعمیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے، جو شعور اور زیرشعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا کے بہ نسبت زیادہ بلند مرتبہ اور بہم وسعت ہے۔ جس طرح کتے کے دماغ کے نمایاں اور غالب عصبی تغیرات، دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی رو میں گرداب کے مشابہ ہیں، اسی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی رو میں مخصوص گرداب ہیں، جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں، یا نہ کریں، بہر حال شعوری الاہیت ہوتی ہے۔ سائنٹیفک وحدیت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے۔ ثنویت کے لئے گرداب دو ہیں: ۱۔ خارجی (معروضی) گرداب اور ۲۔ داخلی (موضوعی) گرداب۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متوالف ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے مسلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے اردگرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں سائنٹیفک فکر کے موجودہ میلانات بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا گویا از سرنو تکوین کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین امکانی جوابات ہو سکتے ہیں:- (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں خاص طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیرشعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب، کہ یہ خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، میری رائے میں منطقی نقطۂ نظر سے ممکن الثبوت ہے، اور اس کے ساتھ میں بہ خلوص دل متفق ہوں۔ اگر میں اس کا قائل نہیں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور مکمل ترین حل نہیں۔ لیکن اگر اور لوگ اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کرنے دو۔ دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ صحیح مشاہدہ کا کوئی واقعہ یا کوئی منطقی

استدلال واستنتاج، ایسا نہیں ہے جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب وہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے امکانی حل کی فہرست ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ شعور یا تو خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تیسری صورت ممکن نہیں۔

میں بارہا کہہ چکا ہوں کہ میں ارتقا کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقا میں انتخابی ترکیب کا مسلسل اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین، کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہو گی۔ یہی تمام عل کا نچوڑ ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قابل فہم اور معقول بنتا ہے۔ میں انسان کو جسمانی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقا کا آخری مآل سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی ہے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معروض، بلکہ ان دونوں کی تہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

باب نوزدہم

ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں میں نے کہا ہے، کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا مسلسل اظہار دیکھا جا سکتا ہے، اور یہ، کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و ذہن کے اولی قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترکیبی میلان کی طرف گزشتہ اوراق میں بارہا اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب و لزوم کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا، کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہاں میں اسی انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔
میں اُن احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کرونگا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کرونگا جو میرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو یا عضوی صورت میں یا ذی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشو و نما کے قوانین وہ نہیں جو عضوی نشو و نما کے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشو و نما کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فرق کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری وساری ہے، میرے نزدیک واحد ومسلسل ہے۔ یہاں مجھکو زیادہ تر ذہنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کرونگا لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کرونگا جن کی مثال (۱) غیر عضوی فطرت کے سادہ تر اور سخت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشو ونما کے پیچیدہ اور شکل پذیر حالات ہیں۔

اگر ہم گرم پانی میں کلورائیڈ آف لیڈ[1] کا تقریباً سیر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا ہونے کے لئے رکھدیں تو تھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے ہزاروں نازک خاردار قلم[2] نمودار ہونگے، اور تہ میں بیٹھتے جائیں گے۔ یہ ارتقا یا نشو ونما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کرلینا چاہئے، جو اس سے منکشف ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک کی ایک معین ہندسی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو بلحاظ نوعیت خاص اور بلحاظ نتائج معین ہے۔ دوم۔ اس انتخابی ترکیب کا ظہور گرد وپیش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ غائب ہوجاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے، جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی خلیج، یا شگاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشو ونما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲۱) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

---

[1] Chloride of lead

[2] Crystal

اور مسلسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلوڈائڈ آف لیڈ کی صحیح حالت کے متعلق آرا بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت کیسی بھی ہو، اس میں تو شبہ نہیں، کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ حل شدہ کلوڈائڈ آف لیڈ ٹھوس قلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ چہارم۔ یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

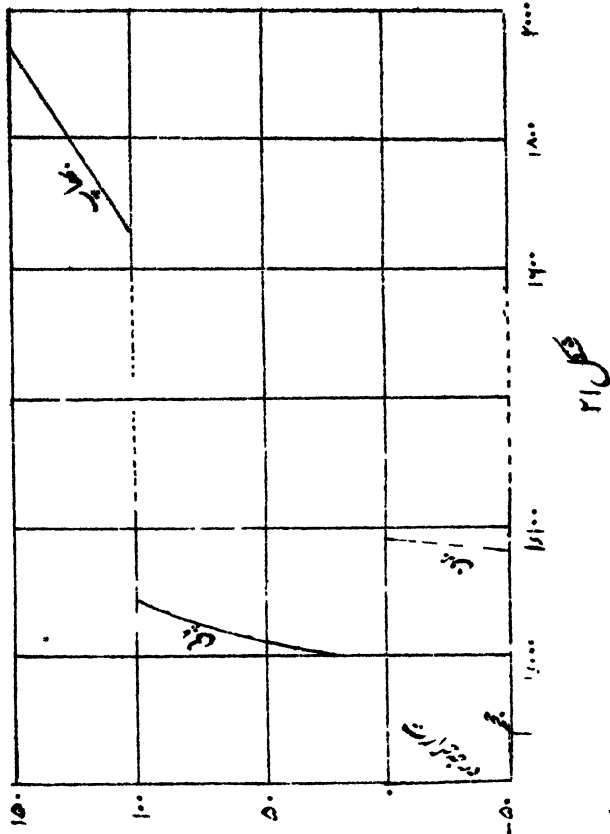
قلمی ترکیب کے قوانین ایک حد تک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلمی صورتیں طبعاً معین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلمی صورتوں کی تحدید میں حیرت انگیز تعیین، اور کہنا چاہیئے، کہ تنگی پائی جاتی ہے چنانچہ کوارٹز[1] کے قلم میں شش پہل منشور[2] ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر مسدس الاضلاع مخروطات ہوتے ہیں، اور ان کے درمیانی زاویہ کا درجہ مستقل ہوتا ہے۔ اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کمتر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ کیلسائٹ[3] کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلمی ترکیب کا معین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا ہم کو قلمی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو خلقی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی ماحصل سمجھنا چاہیئے۔ اگر ان قلموں میں شعور ہوتا، تو ہم بخوبی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ بھی اپنی خلقی قلمی فطرت کے مطابق عمل کرنے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سوائے

---

[1] Quartz

[2] Prism

[3] Calcite

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔

[یہ شکل نشو نما کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے یکساں اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے، جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی خط درجہ حرارت (سنٹی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصہ میں حجم کی سکیل بائیں طرف کی سکیل سے مختلف ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت پھیلاؤ ہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔]

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیاوی مرکبات کے بننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ھائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرارے گزارے جائیں، تو ایک گیس ایسی ٹی لین[1] پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور دو ھائیڈروجن کے (C_2H_2) اگر گیس کے ساتھ ھائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفنجی پلاٹینم[2] کے اوپر سے گزارا جائے تو ای تھین[3] پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرہ کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ھائیڈروجن کے (C_2H_6)۔ اگر ایسی ٹی لین کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین[4] (C_6H_6) پیدا ہوئی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سٹی رین[5] (C_8H_8) نفتھلین[6] $(C_{10}H_8)$ اور ری ٹین[7] $(C_{18}H_{18})$ کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرارے ایسی ٹی لین اور نائٹروجن[8] کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ھائیڈروسی اینک ترشہ[9] (HCN) پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مونو آکسائڈ[10] اور

---

[1] Acetylene

[2] Platinum

[3] Ethene

[4] Benzene

[5] Styrene

[6] Naphthalene

[7] Retene

[8] Nitrogen

[9] Hydrocyanic acid

[10] Carbon Monoxide

اور هائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر سنجی پیلے ڈیم[1] کے اوپر سے گزارا جائے تو فارمل ڈی ہائیڈ[2] (CH_2O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد کیلسیم ہائیڈریٹ[3] کی موجودگی میں منجمد ہو کر اس شکر کا ایک گروہ بنتا ہے جس کو فارموز[4] ($C_6H_{12}O_6$) کہتے ہیں۔ پھر ایتھیلین[5] (C_2H_4) برومین[6] کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا ہے جس کو ایتھیلین ڈائی برومائڈ[7] کہتے ہیں۔ یہ پوٹاسیم سائنائڈ[8] کے ساتھ مل ہو کر ایتھیلین ڈائی سائنائڈ[9] کو پیدا کرتا ہے۔ اس میں اگر پانی شامل کر دیا جائے، تو سکسینک ترشہ[10] ($C_4H_9O_6$) پیدا ہوتا ہے۔

اب ان مثالوں میں سے ہر ایک، اور اسی طرح کی اور ہزاروں مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ نیا مرکب ذرات کی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور پیدائش کی مقرر اور معین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور هائیڈروجن کے ذرات کا ہر اجتماع ترکیبی مرکبات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ قوانین کے مطابق صرف (C_2H_6، C_2H_4، C_2H_2) ممکن ہیں لیکن (C_2H_5، C_2H_3، C_2H، CH_5، CH_3، CH_2، CH) وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ناممکن مرکبات ہیں۔ دوم یہ انتخابی ترکیب صرف گرد و پیش کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اختیار کا عامل ان حالات

---

[1] Palladium

[2] Formaldehyde

[3] Calcium Hydrate

[4] Formose

[5] Ethylene

[6] Bromine

[7] Ethylene Dibromide

[8] Potassium Cyanide

[9] Ethylene Dicyanide

[10] Succinic acid

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہوسکتی ہے۔ مرکب کسرات کو اُن عناصر
کے بالراست ملانے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات
متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے
ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اعتبار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس
طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات عضوی حالات میں پیدا کرتے
ہیں، لیکن ابھی اکثر مادے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ
اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط
کو معلوم نہیں کیا ہے، جن کے تحت یہ متعاقب تراکیب واقع ہوسکتی ہیں۔ یہاں پھر
ہم پھر وہی بات بیان کرسکتے ہیں، جو ہم نے قلمول کی نشوونما کے متعلق بیان کی
تھی، کہ اگر ہم کسی کیمیاوی مرکب کے نشوونما کے ارتقا کے گزشتہ مدارج کا کھوج
لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع
ہوتا ہے لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی معنوں
میں استعمال کررہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندھک کے
بخارات دہکتے ہوئے کوئلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک اُڑ جانے والا
مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کاربن ڈائی سلفائڈ؎۱ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی
بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندھک
اور کاربن کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا مظہر معین
حاصل ہے۔ ترکیب سے قبل مفردات کی طبیعی حالت، اور ترکیب کے بعد
مرکب کی طبیعی حالت، کے تسلسل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں مفردات کے طبیعی
خواص میں بتدریج اور غیر محسوس طور پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے بلکہ جس وقت
مرکب کی ترکیب ہوتی ہے عین اسی وقت یک نئی صورت کا آغاز ہوتا ہے
معین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے
حالات، نشوونما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

Carbon disulphide ؎۱

فطرت سے سیکھتے ہیں۔

لیکن بہت ممکن ہے، کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں، کہ اس تمام تقریر کو نفسیات تقابلی سے کیا تعلق ہے، لیکن ان کو ذرا صبر کرنا چاہئیے اس سوال کا جواب دینے سے قبل میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کرونگا۔

نفسیات میں دو متخالف مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب بیانی نفسیات پر پوری طرح قانع ہے۔ واقعات تلازم پر زور دے کر یہ نفسی احوال کی تخلیق و تکوین کو شرائط تلازم کے تحت اجتماع کا مسلسل عمل کہتا ہے۔ یہ اس عمل کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کم از کم اس قانون پر بہت زور نہیں دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کرنے کا خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقائیت سے "ماحول" کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے۔ کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تکوین کو ماحول کے اثرات کا ماحصل اور ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پتلی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ متحد ہوکر یہ شعور کو عصبی بافتوں کے عضویاتی تغیرات کے سلسلوں کا تماشائی کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے، جس کو ادراکیت[1] کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ ماتحتی ہے۔ لیکن اس کا دعویٰ ہے، کہ یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ ادراک کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔ فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ پروفیسر مارک بالڈون[2] کا قول ہے، کہ "عالم طبیعی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے، جیسی کہ

---

[1] Apperceptionism

[1] ۔ میں یہاں اس اصطلاح کے معنی، یا معنوں پر بحث نہیں کرسکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ بعض اوقات تو یہ اس ترکیبی میلان کو ظاہر کرتی ہے، جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کو ترکیب کی ان اعلےٰ اور مخصوص صورتوں تک محدود کردیا جاتا ہے، جو مثلاً تصورات، یا علم کی تکوین اور توجہ کی فعلیت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (مصنف)

[2] Mark Baldwin

وہ حس کو نفسیات میں فعلیت ادراک کہتے ہیں"۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے، کہ نفسیات کے مطالعہ کو تا بہ حد امکان، دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پلہ کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے، کہ یہ بار بار زور ماحول پر دیتا ہے، اور داخلی انتخابی ترکیب کے قانون بالکل، یا تقریباً بالکل، نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکیت نفسیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے میں بالکل حق بجانب ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے، کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت کے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہٰذا میرا فرض یہ ہے، کہ امکانی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اسرار "اصول"، بلکہ بحیثیت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائز انتاج کے منکشف کروں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے، کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام معلومہ پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن سے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نامی کائنات، حیاتیات اور نفسیات میں ارتقائی نشو و نما کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو کس طرح واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں اولی، یا اصلی قوانین فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفسیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہئے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ، یا اس سے جائز نتائج، کا ایک عام بیان ہے۔ کاربن کے گندھک کے ساتھ ملنے کا میلان اولی، یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملتے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آزاد ہیں۔ ہر وہ صورت جہاں طبعی خلقی میلان کی، بغیر کسی رکاوٹ و مزاحمت کے تشفی ہوتی ہے، آزادی کی مثال ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ یہی اصلی جوہر ہے

ہمارے تخیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ وہ جسم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں محض ان معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بلا روک ٹوک تشفی کر سکتا ہے۔ بدقسمتی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفاہیم اس حقیقت کو نہ صرف چھپا دیتے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولی قوانین فطرت کو مظاہر سے ماورا کوئی قوت متصور کریں، جو ان میں ربط ضبط پیدا کراتی ہے، تو کاربن اور گندھک آپس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ ملاپ ایک خارجی قانون کے دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں اولی قوانین فطرت کو اصلی اور خلقی سمجھتا ہوں، یہ خارجی اور مجبور کن نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولی قوانین کے مقابلے میں میں ایک اور صنف قوانین کو مانتا ہوں۔ ان قوانین کو میں عارضی یا ثانوی، کہتا ہوں۔ یہ قوانین ماحول کے اثرات مختصراً بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام صورتیں خارجی اور عارضی۔ ایک فرد، یہ انسان ہو، حیوان ہو، یا قلم آزاد ہے اس لحاظ سے کہ یہ اپنی خلقی، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ جبر و اختیار کی ہر بحث میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون فطرت معین ہوتا ہے، لہٰذا جبر و آزادی میں مذکورۂ بالا قسم کا کوئی تعارض و تصادم نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب، جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولی قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی یا ثانوی قوانین ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، عضوی، اور نفسیاتی، ہر قسم کے ارتقا میں یہ دونوں معلوم کیے جا سکتے ہیں۔

میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو پیڑ فعلیت کہا ہے، اور باب سعدہم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ ہمارے گرد و پیش کے کثیر التعداد طبعی اعمال، یعنی توانائی کے تغیرات و استحالہ جات کسی قسم کی، اور کسی جگہ، ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی اشیا سے باہر فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان اشیا پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون سے مجبور کن فعل کا ذکر اس طرح کرتے ہیں گویا یہ کوئی خارجی، اور ربط و ضبط پیدا کرنے والی چیز ہے۔ فطرت کی وحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات میں اصلی اور علتی سمجھتی ہے، نہ خارجی، جن کو ہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی ترقی کو چھوڑ کر عضوی نشو و نما کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی اعمال کے ذریعہ عضوی کائنات کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذی حیات تخم مایہ[1] کی ترکیب اس وقت تک امتحانی نلی میں نہیں کی گئی۔ لیکن جو شخص محض اس بنا پر تخم مایہ کی طبعی ترکیب کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ امتحانی نلی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مبالغہ کرتا ہے۔ تخم مایہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی عمل میں ہوتی ہے، اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے نہ ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ ہم ان دونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود امتحانی نلی کے فتوی کو آخری و قطعی سمجھنے کے لئے تیار نہیں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس وسیع و عریض دنیا میں تخم مایہ کی طبعی ترکیب کسی پہلے بنے ہوئے تخم مایہ کے بغیر ہو رہی ہے یا نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں کسی نہ کسی وقت ایسا ہو چکا ہے۔ تخم مایہ کا موجودہ وجود بتاتا ہے، کہ بعض منتشر عناصر میں اس طرح ملنے کا ایک ترکیبی میلان پایا جاتا ہے۔ یہی نہیں، بلکہ عضوی کائنات میں نشو و نما کی سرعت اور قوت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

---

[1] Protoplasm

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ذی حیات تخم مایہ کا کوئی ٹکڑا نشو و نما کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہو۔ لیکن اس سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جا سکتا ہے، کہ اس میلان کی قوت و شدت کے باوجود ترکیب کے متعاقب مراحل کے لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے، ان کا مکمل سلسلہ بہت نادر الوقوع ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ تخم مایہ کے خواص ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ عضوی و غیر عضوی کے خواص کے معنی میں ظاہرا کوئی تسلسل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جا سکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جا سکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل نشو و نما کی غیر عضوی خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم ذی حیات مادے کے بعض نمایاں مظاہر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بلحاظ کیمیاوی نوعیت بہت زیادہ ملتف، توانائی سے مملو، اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لعاب دار اور متحرک ہے۔ یہ ادغام کی وجہ سے نشو و نما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہً خفیف مہیجات کے زیر اثر افتراق کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشقق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں یا خلایا میں تحویل ہو سکتا ہے، اور ان خلایا میں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکزی اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ[1] کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس تخم مایہ کو خواہ ایک واحد کیمیاوی جوہر سمجھا جائے، یا مماثل جواہر کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلایا کے اندر مرکزے کا تفرق ایک اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلاخوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

---

[1] Nucleus

ساخت وترکیب اگرچہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی، تاہم اس کو ذی حیات صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے باقاعدہ استحالہ جات کا آلہ ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضوی میں فرق کرتی ہے۔ جب ایک ٹھنڈے محلول میں کلورائڈ آف لیڈ کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور ھائیڈروجن مل کر ایسی ٹی لین بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گندھک کے ملنے سے کاربن ڈائی سلفائڈ بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن نخزمایہ میں مسلسل ادغام، اور اس سے متلزم افتراق کی طاقت کی وجہ سے توانائی کے استحالہ جات، اور اس کی بعض تقسیمات، کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے لیے کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔

ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے التفاف میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض مثلاً امیبا نسبتہً سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً ورٹی سیلا[1] میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے۔ بعض اوروں کے مادے میں سیلیکا[2] یا کاربونیٹ آف لائم[3] کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت نزاکت سے ترشے ہوئے ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جزو ہے۔ لیکن کس طرح؟ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنی اسطح کی طرح یہاں بھی دو عملیتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی میلان، اور دوسری

۱؎ Vorticella

۲؎ Silica

۳؎ Carbonate of Lime

مجبور کن ماحول۔ ان میں سے ہر ایک کی اصلی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔
لیکن جب ہم ڈائٹم[1] کے نہایت نفیس بنے ہوئے فرسٹیول یا
فورامنی فیرا[2] کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے کلسی چھلکوں پر غور کرتے
ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی اتفاقی طرز عمل کی طرف
منسوب نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و خراش کا اس
خاص مخصوص وضع کا ہونا غیر عضوی حالات کے دباؤ کی وجہ، یا دشمنوں، یا محض مقابلہ
کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو روک سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض
کرنا جائز نہ ہوگا، کہ اولی علت زیادہ اہم ہے، اور یہ، کہ یہ نفیس ڈھانچے ترکیب
کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ڈائٹم کے فرسٹیول کی مختلف صورتوں
کو کیلسائیٹ کی قلمی صورتوں کی طرح، معین اور ترکیبی آلات سمجھنا چاہئے۔ لیکن
عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں اور غیر عضوی حالات میں ظاہر
ہونے والی معین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ صحیح ہے، کہ ریڈی اولیرین ٹسٹ[3] کی ساخت کے فرشی نقشہ کو
دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوارٹز کی قلمی صورتوں میں
تسلسل ہے، لیکن جو تغیرات کہ سیلیکا میں اس کی پیدائش کے عضوی حالات
سے واقع ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی صنفی مشابہت اس قدر ڈھک
اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محتاط تحلیل کے بغیر منکشف نہیں کیا
جا سکتا۔

اب اگر ہم ایک خلیہ والے حیوان کی ان ہیکلی پیداواروں کو چھوڑ کر مخزنیہ
کی وورٹی سیلا، سٹنٹر[4] یا پیرامی شی ام[5] وغیرہ صورتوں کی ساخت کی طرف

---

[1] Diatom ایک بحری خوردبینی گھانس جس میں صرف ایک خلیہ ہوتا ہے۔ Frustule
ڈائٹم کا چھلکا جس میں دو تہ بہ تہ حصے ہوتے ہیں۔ [2] Foraminifera [3] Radiolarian Tests
[4] Stentor
[5] Paramoecium

توجہ کریں، جن میں بھی کچھ کم تفرّق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان کے متعلق سوال کریں کہ
یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک احول کے اثرات کا، تو ہماری مشکلات
میں بیش از پیش اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہرکیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعتہ
ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاسِ ارتقائی رو سے یقیناً تبدّل[۱] کا نتیجہ ہونگی،
اور یہ تبدل پیدا ہوگا، اس طرح کہ عضوی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی فطرت،
گردوپیش کی قوتوں کے دباؤ سے، ردعمل کرے۔ لہذا اصلی اور ضروری سوال یہ
ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معیّن ہوتے ہیں یا غیر معیّن!
جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکلیہ بے تعداد غیر توافقی
تبدلات کے حذف کے بعد، توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا ماحصل ہیں؟
یا کیا وہ اُن تبدلات کی کثیر (نہ غیر محدود) تعداد میں سے توافقی تبدلات کے
طبعی انتخاب کا مآل ہیں، جو معیّن ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دگر
ارتقا کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معیّن
آلات سے ہمیشہ کے لئے نجات پالی ہے، اور اب ہم کو کسی اور سمت
میں غیر معیّن تبدلات پر غور کرنا ہے؟ یہ سوال حیاتیاتی ہے، اور محض مشاہدے
سے اس کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن اگر بعض ایک خلیہ والے اجسام
کے ڈھانچے معیّن تبدل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا،
کہ رُوڈٹی سیلا، یا پیرامیسی ام کی متفرق ساخت بلاشبہ معیّن ترکیب کا طبعاً
منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈائیٹم کے تراشتے ہوئے
فرسٹیول کی طرح ٹی ڈُورسیلا کی مخروطی ساخت بھی ایک ایسی داخلی فعلیت
کا مرئی اظہار ہے، جو ایک حد تک گردوپیش کے حالات کے قابو
میں ہے۔

بہت سے خلایا والے اجسام اور ایک خلیہ والے اجسام میں فرق
صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلایا ہوتے ہیں اور موخر الذکر میں

۱؎ Variation

فقط ایک بڑا فرق یہ ہے، کہ متقدم الذکر کے خلایا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و وظیفہ ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو الد و تناسل یا تو بذریعہ تشقق ہوتا ہے، یعنی جسم دو یا زائد حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ پھول کے، جیسا کہ اکثر زوفائیٹ[1] میں ہوتا ہے، یا پھر انڈوں کے انفصال سے جو عموماً بار آور ہوتے ہیں اگرچہ بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح منفصل ہونے والا انڈا ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہیئے کہ تمثیلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت ترقی پا کر اس جسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت بالقوۃ موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے۔ پیرو ست قوۃ کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ، یا نطفۂ معلومہ کائنات میں ماہے کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلےٰ حیوانات تک محدود رکھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مع اپنے لاکھوں متطابق خلایا اور غلوی فلیقوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جرثومی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف افراد بہم پہنچاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور غالباً اس کے مرکزہ میں اس مرکب و ملتف جسم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ یہیں سے ہر تبدل کا آغاز ہونا چاہیئے۔ اصطلاحاً یوں کہا جائے گا، کہ تبدل جرثومی الاصل، لیکن جسمی الاظہار ہے۔

---

[1] Zoophyte اسے کی وہ صنف جس میں نباتی اور حیوانی، خاصیت ہو، مثلاً اسفنج۔

لیکن یہاں پر پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جرثومی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتہً ناکام افعال کو حذف کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجی فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کرسکتا ہے۔ مناسب و موزوں تبدلات کے ہوتے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کرسکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات وجود اور ان کی پیدائش کی توجیہ نہیں کرسکتا۔ تبدلات تو بلحاظ اصل جرثومی اور بلحاظ اظہار جسمی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جسمانی تنظیم میں تبدل کے جسمی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آفرین صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجسام جرثومی خلایا (جن میں تولید بالشکل کی قابلیت ہوتی ہے) کے حامل ہوتے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جرثومی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں یہ حصہ نہ لے، تو اس کا جرثومی راز بھی اسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جرثومی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت داخلی اور اصلی ہوتے ہیں۔ بیرونی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات معین ہوتے ہیں یا غیر معین؟ حیاتیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر معین ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی عسیر الفہم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ جسمی خصوصیت "جرثومی مادے" پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیرات پائے جاتے ہیں، جو اس جرثومی فرد سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ مشق و ورزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے، تو وہ گویا اپنے جرثومی مادہ میں اسی تربیت کے بیج بو رہا ہے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس وقت تک کسی خصائص کے توارث کو ثابت نہیں کرسکے ہیں، یا

بقا Survival

بالفاظ دیگر وہ اس طریقہ کی تشفی بخش تشریح نہیں کر سکتے جس سے جرثومی مادہ اس اثر کو قبول کرتا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعویٰ کرتے ہیں، کہ معین تبدلات کا آغاز اس وقت تک ثابت ہوا ہے، اور نہ احتمالی ہے۔ اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جرثوم مایہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں، اور جو خارجی تبدلات، کہ جسمانی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں، وہ جرثوم مایہ میں منتقل نہیں ہوتے۔ اگر ایسا ہے، تو پھر ہم کو غذا، آب و ہوا، اس واسطہ جس میں کہ وہ حیوان زندگی بسر کر رہا ہے، بشرطیکہ یہ واسطہ جسم کے اندر محفوظ جرثوم مایہ پر اثر کر سکتا ہو، کے سے اِن اثرات پر تکیہ کرنا پڑیگا، جو جرثومی مرکزی مادے پر پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ ہمیں خلایا اور ان کے آل کے عضوی ماحول کے عام اثر کو بھی ملحوظ رکھنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر معین تبدل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں، اور معین تبدل کے بھی۔ پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ اتفاق بے شمار عارضی اور ہنگامی تبدلات کو طبعی انتخاب کے عمل حذف کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہینگے، کہ احتمالی ترکیب معین تبدلات کی ایک مقرر تعداد کو کشمکش حیات کے عوامل حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شمان کیوٹش[1] کے مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے، کہ جس پانی میں بعض جھینگے رہتے ہیں، اس کی نمکینی کو بتدریج بدلنے سے ایک نوع دوسری میں بدلی جا سکتی ہے، اور یہ نوع دم کے ٹکڑوں کی صورت اور کانٹوں کی نوعیت کے لحاظ سے اصلی نوع سے معین اختلاف رکھتی ہے۔ سیٹرنیا[2] کی ایک نوع کے چند کیڑے[3] ۱۸۶۰ء میں سوئٹزرلینڈ لائے گئے، اور موسم سرما میں انہیں وہیں رکھا گیا۔ ان کے کویوں[4] سے جو پروانے نکلے، وہ بالکل اصلی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے انڈے دئے۔ ان کے کیڑوں کو جگلنز ریجیا[5] کے پتے بطور خوراک دئے گئے۔ اس تمام نشو و نما کے بعد

---

[1] Schamankewitsch

[2] Saturnia

[3] Pupa کیڑوں کی پیدائش کی تیسری حالت۔

[4] Cocoon

[5] Juglans Regia

جو پودے نئے پیدا ہوئے، ان کے خصائص اس قدر نئے اور معین تھے کہ انہیں ایک بالکل
مختلف نوع کہا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ فرق جرثومی مادے پر کسی عمل کا
نتیجہ تھا، یا ان خلایا پر جو اس مادے سے پیدا ہوئے۔ لیکن بہر صورت تغیر کی معین نوعیت
قابل لحاظ ہے: ان کبوتروں کے پالنے والوں کے تجربات، جو تحریر میں ہم تک پہنچے
ہیں، اس سے میرے نزدیک یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جو مواد مصنوعی انتخاب کے سامنے
پیش کیا گیا، وہ معین تبدل کا پیدا کردہ تھا، نہ کہ اتفاقی تبدل کا۔ بقول ڈارون اس کے
دو اجزا ہیں۔ اول جسم کی ماہیت، اور دوم حالات کی ماہیت۔ متقدم الذکر زیادہ اہم
معلوم ہوتا ہے۔" لہٰذا میں یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں، کہ جس چیز کو میں نے انتخابی ترکیب
کہا ہے، وہ بہت سے خلایا والے اجسام میں اب بھی کام کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ
یہ غیر عضوی کائنات کے نشو پرور، یا ڈائٹم کے فرسٹیول کے باریک نقش و نگار کے نشوونما کے
مقابلہ میں بہت زیادہ پیچیدہ اور مختلف ہے، لیکن یہ روز افزوں اور ترقی پذیر پیچیدگی بالعموم
یہی وہ چیز ہے جس کی ہم کو نشوو ارتقا کے ادنیٰ مدارج کے مطالعہ کے بعد امید
رکھنی چاہئے۔

میں نے کہیں کہا ہے، کہ جرثوم کے مرکزہ دار مادے میں والد کی شکل اختیار کرنے
کی صلاحیت بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائسمین[1] نے حال ہی میں اس توقع کی منطقی
بنا کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ تحقیق جیسا کہ مسئلہ زیر غور مقتضی ہے،
بالکل فکری ہے، لیکن مکرر باقاعدہ اور باضابطہ ہے۔ میں یہاں ڈاکٹر وائسمین کے خیالات و
عقائد پر بحث تو در کنار، ان کو بیان بھی نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ
وہ حیاتیاتی اکائیوں کے امکانی، یا احتمالی وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن کی پیچیدگی
بتدریج بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو وہ بائیوفور[2]، ڈی ٹرمی ننٹ[3] اور آئڈ[4]

---

[1] Dr. Weismann

[2] Biophore مادے کا وہ سب سے چھوٹا حصہ جو ذی حیات بن سکتا ہے۔ ایک فرضی نوع کی حیاتی اکائی
یہ اکائیاں مل کر [3] Determinants بناتے ہیں، اور یہ بھی خوردبین سے دکھائی نہیں دیتے +

[4] Ids کروماٹن (Chromatin) کے مرئی ذرے۔ خلیہ کے مرکزہ میں جو جزمائی مادہ پایا جاتا ہے

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے جرثوم کی صلاحیت بالقوۃ صلاحیت بالفعل میں بدلتی ہے۔
ہمارے نقطۂ نظر سے ان کو معین انتخابی ترکیب کے ساختی مظاہر کہا جا سکتا ہے۔
ڈاکٹر ڈائسین کی رائے ہے کہ موروثی تبدل کی علت بائی اوفیر اسمنٹ ڈیٹری ننٹ
پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے "ہم بلاشبہ تبدل کی علت کو تغیر
خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں" لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہوتا
کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمت معین سمجھتا ہے، یا نہیں۔ لیکن
اس نے اپنے اس عقیدہ کا بہ روز اظہار کیا ہے، کہ ہم بے شمار توافقات کو ان اتفاقی
تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے جو صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا
ہے: "جن ضروری تبدلات سے استحالہ جات بذریعہ انتخاب پیدا ہوتے ہیں، وہ
ہر صورت میں اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونے چاہئیں" "اگر تبدلات غیر معین نہیں ہوتے،
بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر افراد میں بار بار ظاہر
ہونا ہی چاہئے۔

ڈاکٹر ڈائسین کے تمام اعترافات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ
ڈیٹری ننٹ اور بائی اوفر جسم میں عمل نشوونما کے وقت پھیلے ہوتے ہیں ایک
معمہ ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر ڈائسین بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و
حقیقت کا ایک ایسا دیانت دار اور منصف مزاج متلاشی ہے، کہ ہماری موجودہ لاعلمی کی
طرف سے وہ اغماض کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میرا خیال ہے، کہ نشوونما کے مسئلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم
کو بلکہ بار آور بیضی خلیہ کو بھی، صرف ایک مشین ہی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک جاندار مشین ہے۔
مجھے یاد ہے، کہ ایک مرتبہ ایک لیکچرر نے چند گائیروسکوپ لٹوؤں کو گھومتے ہوئے
حصوں کا ایک مرکب و مکثف نظام بتایا تھا، جب تک یہ گھومتے رہتے تھے اس
وقت تک تو یہ انتظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو کرومیٹن کہتے ہیں۔ (مترجم)
ل Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے مظاہر دکھاتے ہیں۔ (مترجم)

بھی خاتمہ ہوجاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم پہلی زندگی کا گھماؤ کسی نہ کسی طرح اثر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیضے ترقی پاکر حیاتی گھماؤ کے موروثی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بنتے ہیں تقسیم خلایا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہئیے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لفظاً و معناً نہ سمجھنا چاہئیے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکتے ہیں، اور تفرق شدہ خلایا اس کی ترکیب میں داخل ہوجاتے ہیں، تو ہر خلیہ کا گھماؤ بڑی حد تک آس پاس کے خلایا کے گھماؤ پر موقوف و مشروط ہونا چاہئیے کیونکہ ان ہی خلایا سے اس کا قریبی ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر خلیہ کا گھماؤ اپنے اردگرد کے خلایا پر اثر آفریں ہونا چاہئیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور کل گھماؤ ہوتا ہے، جو بہ حیثیت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بارآور بیضہ کی قوۃ کہا ہے، اس کو اب ہم بائٹ اوف، یا کسی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں جو ایک مخصوص و مخصص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و بروز کی تعیین کرتا ہے، نہ بالعکس۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ بارآور بیضہ کا مخصوص و مخصص گھماؤ، اور اس کے ساتھ قابل ادغام مواد کا وافر ذخیرہ موجود ہے، تو بالغ العمر جسم کے تفرق شدہ خلایا کے بے انتہا زیادہ ملتف و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساختی آل کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی وظیفی فعلیتیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصص تطابقات کا نقد نتیجہ ہوتی ہیں لیکن میکانکیات کی یہ تمثیل ہم کو گمراہ کرسکتی ہے۔ ہم متطابق پرزوں سے ایک مشین بناتے ہیں، تاکہ توانائی کے خاص استحالہ جات پیدا کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت توانائی کے ماحصل کی نوعیت کی تعیین کرتی ہے لیکن فطرت کی مشینیں بنائی نہیں جاتیں، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ اور ان کی ساخت کی تعیین توانائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہیں۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق توانائی کے جو استحالہ جات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ اولاً تو نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی گھماؤ کے ارتعاشات کی خلقی اور معین انتخابی

ترکیب کا جس پر کہ یہ گھماؤ مشتمل ہوتا ہے، اور ثانیاً یہ نتیجہ ہوتے ہیں گھماؤ اور ماحول کے توازن کا۔

حیاتی کسرانی حرکات اور توانائی کے استحالہ جات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور یہیں یہ مظاہر شعور کے ساتھ ملتف ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح ہم جسمی ارتقا سے ذہنی ارتقا کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

اس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں:۔ (۱) کیا ذہنی نشوونما میں بھی انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقا میں اثر آفریں ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدل متعین ہوتا ہے، یا غیر متعین؟ (۴) کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقا محض کی بنا پر طبعی انتخاب پر موقوف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خصائص پر یقین رکھنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشوونما میں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، ہر نفسیات لازماً یہی کہیگا، کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں قارئین کی توجہ اس بات کی طرف منعطف کراؤنگا، جو میں نے مرئی شئے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحے پر سے سر اٹھاتا ہوں، تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام شبکیئے کے بعض احساسات، اور بعض ان حرکی احساسات کے، ادغام کا نتیجہ ہے، جو آنکھ کے عضلات اور آلۂ توفیق سے حاصل ہوتے ہیں میرے نزدیک یہ بدیہی ہے، کہ چند متفاوت اور مختلف احساسات کو محض ملانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شبکیئے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بلحاظ نوعیت نئی اور متعین ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا خام مواد انتخابی ترکیب کا ماحصل ہوتا ہے، اسی طرح وقوف کا خام مواد بھی کسی ایسے ہی عمل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل ممکن التصور ہے کہ وقوف کے عناصر محض اتفاقی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر، جو میرے نزدیک غیر عضوی، اور نفسی، ارتقا کے تمام صعودی منحنی میں ساری ہے، احساسی تجربہ اور شعور کے

باعث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بیانگ دہل اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے، کہ انتخابی ترکیب ذہنی ارتقا کا جوہر ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غیر عضوی و عضوی ارتقا کے ادنیٰ مدارج پر ماحول نشو و نما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ انتخابی ترکیب کے حالات اگر قیام و دوام چاہتے ہیں تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشو و نما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو دو مختلف ماحولات میں فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ ایک ماحول تو مطابق نظام افکار و اشکال کا ہوتا ہے جس پر ایک فرد کے ذہن کی منتخب ترکیب مشتمل ہوتی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے جو اس ترکیب کے گویا عناصر و مفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب دماغی مکررات کی کثیر تعداد کے مکمل گھماؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھماؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں، لیکن خلایا کے کسی باہمی مجموعہ گھماؤ کا اردگرد کے مجموعات کے گھماؤ کے مطابق ہونا بھی ضروری ہے کہ یہی مجموعات اس کا قریبی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہئے۔

صرف اسی طرح یہ فرد مقابلہ اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے، اور اسی طرح وہ قید خانہ، پاگل خانہ میں عارضی حذف سے بچ سکتا ہے۔ اعلےٰ سطح پر عقلی فکر کے بارآور ہونے کے لئے لازمی ہے، کہ یہ فکر مخالف تنقید کو سہنے کے قابل ہو۔ خود اس نظام میں کسی تصور، یا نصب العین کا ماحول بالکلیہ نفسی ہوتا ہے۔ یہ بات اعلےٰ تعقلی تصورات اور اخلاقی اور جمالی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے لیکن احساسی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ احساسی تجربے کے ماوراء اور مابعد کوئی اور جانچ نہیں، اور احساسی تجربہ نفسی ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ ذہنی ترکیب کا ہر حاصل اپنے وجود کو ثابت کرنے کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہئے جس میں کہ وہ نشو و نما پاتا ہے۔ اس کے نفسی گھماؤ تمام نظام کے مطابق نفسی گھماؤ کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر غور کر رہا ہوں، اور تھوڑی ہی دیر میں کسی نازک تلازم بالمشابہت کی وجہ سے اس کا حل ذہن میں آجاتا ہے لیکن ابھی اس کو ماحول کی آزمائش میں سے گزرنا ہے۔ اگر یہ اس مسئلہ کے متعلق میری تمام معلومات کے مطابق نہیں، تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پا سکتا۔

یہ ذہنی عدم مطابقت ہی کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے۔ متضادین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہوسکتے۔ سائنس کی ترقی کا یہی طور رہا ہے۔ فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے افکار میں سے بہترین کا انتخاب کرلیتا ہے، اور مشاہدہ و اختبار سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک مناسب و موافق نظام صورت بند ہوتا ہے، اور پھر وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں حذف ہوجاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظام افکار کو بننا پڑتا ہے۔ یہ لوگ اس پر پھر سائنٹفک طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں، اور نامناسب اجزاء کو حذف کرتے ہیں، اور اس طرح زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آیندہ نسل کے ورثہ میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی تموّد کے تبدلات متعین ہوتے ہیں، یا غیر متعین؟ ہمارا تیسرا سوال، اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی متعین و مقرر اصناف ہوتی ہیں؟ یا یہ اصناف محض مقولات ہیں جن کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابل تغیر افراد کو رکھتے ہیں؟ کیا ذکاوت و فطنت موروثی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے؟ یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ تبدلات متعین، اور انتخابی ترکیب کے متبلورات[1] ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشوونما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی تعیین ذہن کے اولی قوانین کرتے ہیں، بعینہ اسی طرح جیسے کہ قلم کا نشوونما اس راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی تعیین قلماؤں کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ جس طرح ہم سادہ تر سے پیچیدہ تر کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح ترکیب کی سختی اور تنگی لوچ اور آنائی میں بدلتی جاتی ہے، ترکیب کے متعین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہوجاتے ہیں، اور اس طرح متعین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی متعین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہوجاتی ہے۔

اب ہم چوتھے سوال، کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے ظاہری انقطاعات، موجود ہوتے ہیں۔ خالص وقوف و احساس سے احساسی تجربے کی طرف ترقی کے معنی ہیں اس قسم کا

---

[1] Crystalization

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ احساسی تجربے سے تعقل و تفکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ احساسی تجربے اور عقل کی ترقی کا منحنی نہایت ہمواری کے ساتھ اوپر کی طرف چلتا ہے، لیکن ادراک اضافات کا جزو داخل ہوتے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معطیات کی بنا پر احساسی تجربے، اور تصوری تفکر کی حد فاصل حیوانات کے رتبہ اولیٰ کے ادنیٰ مدارج اور انسان کے درمیان کھینچی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ذہنی ارتقا کے اس درجہ پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، بعینہ جس طرح کہ ارتقائی عمل کے غیر عضوی مدارج کے درمیان ہوتا ہے۔ یہی وہ خیال ہے جس کی طرف میرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقا کے متصاعد ذہنی کے طبعی واقعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقا میں بھی واقع ہوتے ہیں، تو اس طرح ارتقا کا یہ پہلو غیر عضوی اور عضوی پہلو کے ہم پلہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے، کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے، جن میں کہ یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں۔ پانی کی مائعی اور گیسی حالت کے درمیان انقطاع صرف دباؤ کی طبعی حالات میں ہوتا ہے۔ اور صرف ان ہی حالات میں یہ ممکن ہوتا ہے۔ جس طرح اینڈروز[1] اور دیگر محققین کی تحقیقات نے مائعات اور بخارات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم بھی مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں، تو تسلسل کا ہر ظاہری انقطاع غالباً غائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہیں، کہ ارتقا بحیثیت عمل کے، بالضرورت واحد اور مسلسل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے، کہ اس میں کوئی خارجی مافوق فطرت مداخلت نہیں ہوتی۔ یہاں تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عمیق فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ امتیاز کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات تجربی ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے تحدید کن حالات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

کیا ذہنی نشوونما اپنے ہر پہلو میں، حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکلیہ یا زیادہ تر موقوف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

---

[1] Andrews

سے انکار نہیں کرتا، کہ عالمِ حیوانی، اور ایک حد تک اجتماعاتِ انسانی میں عقل اور قوتِ ناطقہ کا کام یہ رہا ہے، کہ اُس جسم کے افعال کی اس طرح رہنمائی کرے، کہ وہ حذف ہو جانے سے بچ جائے، اپنی طبعی اور پوری عمر کو پہنچے، اور اپنے جیسی اولاد پیدا کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توافق ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا، انہوں نے محذوف ہو جانے کی بار بار سزا بھگتی ہے، اور اُن اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدانِ حیات پر قبضہ کرنے کے زیادہ لائق تھے۔ لیکن مجھے کوئی شہادت ایسی نہیں ملی جس سے معلوم ہوتا، کہ محیر العقول ذکاوت و فطانت، ریاضی یا سائنس میں تعجب انگیز قابلیت، صناعی کی مافوق فطرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب العین تمام تر حذف کے ذریعہ طبعی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔[1] ڈاکٹر والاسین نے اپنے ایک مضمون[2] میں لکھا ہے، کہ موسیقی صنعت، شعر و شاعری، اور ریاضی میں قابلیت نوعِ انسان کی بقا میں کسی طرح بھی مدد نہیں کرتی۔ لہٰذا یہ کسی طرح بھی طبعی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جا سکتی۔ اس کا خیال ہے، کہ جس طرح وحشی جہالت میں کسی اور کام کے لئے ترقی ہوئی تھی، لیکن انسان اس کو ہار مونیم بجانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک قوت، یا ملکہ، جو کسی اور غایت کے لئے ترقی پذیر ہوا تھا، اب انسانوں کے ہاں ریاضی فنون، یا شعر و شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا مجھے نظر نہیں آئی لیکن اسی کے ساتھ میری گزارش یہ ہے، کہ صنعت موسیقی، شعر و شاعری، اور اخلاق کے حسین اور مناسب نصب العین کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے، اور یہی چیز ڈاکٹر والاسین کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ میرا خیال ہے، کہ اگر ان کو ان خلقی تبدیلیوں کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو انتخابی، اور ترکیبی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے، کہ کیا ذہنی نشوونما کے نصبِ

---

[1] ڈاکٹر والاشک Dr. Wallaschek نے حال ہی میں غیر متمدن اقوام میں ابتدائی الحان گیر موسیقی کے عملی قیمت کو واضح کیا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں، کہ ہمارے اخلاقی، عقلی اور جمالی تواردکا آغاز اور ان کے ابتدائی مدارج کشمکش حیات میں عملی قیمت رکھتے تھے۔ (مصنف)

[2] Musical Sense in Animal and Man

کے لئے کسی خصائص کے توارث پر یقین رکھنا ضروری ہے، ڈاکٹر وائسین کے محولہ بالا مضمون کے بڑے حصے میں اسی مسئلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ تعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملکہ کا یہ توارث واقعات کی تاویل کے لئے نہ تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ میں اس وقت دعویٰ نہ کروں گا، کہ یہ توارث ناممکن ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ جرثومی خلایا میں حیاتی گھماؤ ادھر ادھر کے کسی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا بائیکا وفہ (جو مخصوص ڈٹرمی ننٹ سے حاصل ہوتا ہے) گھماؤ اسی طرح جرثومی خلایا میں مشابہ ڈٹرمی ننٹ کے گھماؤ پر اثر آفرین ہو۔ صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر، جیسا کہ کہہ چکا ہوں، ہمیں اور مناسب صناعی اخلاق اور دیگر نصب العین، نفسی ماحول کے تحدیدی حالات کے تحت، ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو اصول ارتقا کی بنا پر فطرت (جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے) کی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو مطلوبہ چیز مل جاتی ہے۔ فطرت کے تمام اعمال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے۔ یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشو ونما کا ایک ضروری جزو ہے۔ لیکن اس قسم کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی شہادت ہے، کہ یہ ان مظاہر سے باہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعاً پائی جاتی ہے، جن کو بیان کرنا تجربی نفسیات کا کام ہے +

باب بستم

انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقا میں تعلق کو واضح کرنے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ جو انتخابی ترکیب فطری ذہن میں وحدت پیدا کرتی ہے، وہ بلحاظ نوعیت بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقا کا مطالعہ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔

ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا۔ اس باب میں میں نے کہا تھا، کہ حیوانات کی فعلیتوں کے ایک بڑے حصے کو تلازم کے ذریعہ عقلی توافق کا نتیجہ ثابت کیا جا سکتا ہے، اور یہ تلازم احساسی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے، کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت ہی چھوٹا حصہ ایسا ہے، جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں ادراک اور استدلالی فکر کی قابلیت ماننی پڑتی ہے۔ لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد، اور ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں، ان کی افسانوی نوعیت، کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے، کہ اگر ہم کو تمام عوارض حالات کا علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توافق کی بنا پر قابل توجیہ ہو جائینگی۔ لیکن اگر باضابطہ تحقیق اور محتاط اعتباری شاہد ل سے میری رائے کی تغلیط ہو جائے، تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کرونگا۔ اگر اس وقت تک میری رائے صحیح ہے، تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان مظاہر میں مخصوص اضافات کا ادراک کرتا ہے، اور ان ادراکات کے معم نتائج کو تصوری فکر کی عمارت تعمیر کرنے کے لیئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اضافات کا ادراک نہیں کرتے، نہ ان میں تصوری فکر ہوتا ہے، نہ علم (اگر اس اصطلاح سے ہم تصوری فکر کے نتائج مراد لیں)۔ اس نتیجہ (یا اگر مرجح خیال کیا جائے، تو قیاس) کی صحت اور عدم صحت کا فیصلہ اگر فیصلہ ممکن ہے محض فسانوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ فسانے بہت دلچسپ، اور بہ حیثیت فسانوں کے، بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط اختباری مشاہدات سے ہوگا جو نہایت نفاست کے ساتھ منضبط حالات میں کیئے جائیں۔

گزشتہ تمام باتوں کو دہرانا یہاں مقصود نہیں۔ انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ کے اس پہلو پر بہت کچھ کہا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں، جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا کہیں نام تک نہیں آیا۔

خودکاریت اور تصرف کے باب میں میں نے کہا ہے کہ ابتدائی اور ادنیٰ حیوانات میں تصرف کی تعیین ان احساسی مراکز میں لذت والم کی کیفیت کے غلبہ سے ہوتی ہے جو مجتمعا ہر گز تصرف پر اثر کرتے ہیں لیکن وہیں میں نے کہا تھا، کہ انسان تو ہی فکر حیوان ہے، جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے۔ اس کے لئے یہ بیان اس وقت تک ناہموار اور تجربہ کے خلاف رہتا ہے، جب تک کہ ہم "لذیذ" و "الیم" کے مدلول کو وسیع نہ کریں لیکن یہ توسیع بھی غیر تشفی بخش ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت ملتف ہوتی ہیں۔ ہر احساسی عنصر کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے۔ "جذبی کیفیت" سے میں احساس کے اس پہلو کو ظاہر کرونگا، جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، یا اس کو اپنے شعور سے خارج کرنا چاہتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احوال شعور، جن پر تجربی نفسیات کی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی ارتسامات ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت

بڑا حصہ حرکی احساسات مہیا کرتے ہیں۔ یہاں جن چیزوں کو ہم جذبی احوال کہہ رہے ہیں، وہ تمام احساسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور یہی احساسی عناصر مختلف درجوں میں احوالِ شعور میں ترکیب و تحلیل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کا ملتف ہونا تعجب انگیز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جو ترکیب کہ احساسی تجربے اور اس احساس پر مبنی ادراک و تصور میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔ غصہ کی سی نسبتاً سادہ جذبی حالت کو بھی اس کے اجزائے ترکیبی یعنی مختلف جذبی کیفیات میں تحلیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ غالب ہیجانات، جن کے نتائج کے ساتھ جذبہ مؤتلف ہوتا ہے، حرکی ہیجانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب واضح شعور کے نیچے ہوتی ہے، اور کیمیا کی اصطلاح میں اس کا نقطۂ افتراق زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔ نفسیات بحیثیت 'نفسیات' کے لئے یہ ناقابلِ تجزیہ ہیں۔ جس طرح کہ ہم ان حرکی ہیجانات کے صرف نقد نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جو کہ ہمارے حرکی احساسات کو مرکب کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعوری وقوف ان ہم زمان اور مجتمع ہیجانات کی کثیر تعداد کے صرف ماحصل کا ہوتا ہے، جن کی جذبی کیفیات مل کر اس ملتف ماحصل کو مرکب کرتے ہیں، جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری محسوس ہوتا ہے' اور جس کو ہم "جذبی حالت" کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے، کہ یہ لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مرکزی ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ڈرامے کے اصلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔ کیونکہ جذبہ اسی ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف مائل ہوں، کہ جذبی حالت شعور کی عقبی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک بلی جو اپنے دشمن کتے کو دیکھتی ہے سر سے لے کر دم کی نوک تک جذبی کیفیت سے مملو ہو جاتی ہے۔ کتا اس کے شعور کے مرکز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی عقبی زمین کے سامنے ہے، اور یہ جذبہ اس کے رگ و ریشے میں ساری ہے۔ جس قدر زیادہ غور میں خود اس پر کرتا ہوں اسی قدر پختہ میرا یقین ہوتا جاتا ہے، کہ یہ شعور کا حاشیہ بناتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی وہی عقبی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطفاف میں اور بھی زیادہ دقتیں پیش آتی ہیں۔

یہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر تفصیلی بحث کرنا مقصود نہیں۔ میرا خیال ہے کہ نفسیات بمقابلہ مابعد الطبیعیات فرض کر سکتی ہے کہ احساسی تجربے کا جس قدر حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں، اور جہاں احساسی تجربے کی پیدا کردہ فعلیتیں صرف فاعل ہی سے نہیں، بلکہ اُن دیگر اجسام سے بھی تعلق رکھتی ہیں جن کے لئے یا جن کے خلاف یہ کی جاتی ہیں، وہاں متعلقہ جذبی احوال کی اہمیت صرف فردی ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہمدردانہ بھی ہوتی ہے، اور یہ تو یاد ہو گا کہ یہ جذبی احوال احساسی تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ہمدردی صرف احساسی تجربے کے درجے پر ہوتی ہے، نہ کہ تفکر اور شعورِ ذات کے درجے پر۔ تاہم یہ اُس اعلیٰ صنف ہمدردی کی بنا بنتی ہے، جو انسان کی اجتماعی زندگی، اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں مابہ الامتیاز ہے۔

یہاں یہ بات بالخصوص قابلِ غور ہے کہ ادراکِ اضافات، اور اس سے پیدا ہونے والا تصوری فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات خود ان اضافات کے ساتھ متولف ہوتی ہیں، اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے پیچیدہ اور مرکب تار و پود میں شامل ہو جاتی ہیں۔ ان تاروں کو نکالنا، اور نفسیاتی تحلیل کے نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا، بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متولف ہوتی ہیں، اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے۔ لیکن ان کے داخل ہو جانے سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات ہو جاتے ہیں، جن کے ساتھ یہ نہایت نفاست سے گتھ مد ہوتے ہیں۔

ہم اس مسرت آگین جذبے کی مثال لیں گے، جو تمام نہاد احساسِ حسن سے پیدا ہوتا ہے۔ بیا پرندہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر سجاتا ہے، ہر کریہ المنظر اور بدنما تنکا نکال کر پھینکتا ہے، زمین پر نہایت نرم دوب پھیلاتا ہے۔ اسی طرح شکر خورہ، بقول ڈاکٹر کولڈ "نہایت خوش مذاقی سے" اپنے گھونسلے کو آراستہ کرتا ہے۔ جن اشخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے انکار نہ کریں گے کہ بعض حیوانات میں بھی احساسِ حسن ہوتا ہے، اور یہ بھی ان اشیاء سے مسرور ہوتے ہیں، جو ان کی اور ہماری آنکھوں کے لئے خوشنما ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا نازک رنگ
اور تناسب صرف محسوس نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا
ہے، اس وقت لذت جو اس پر اعلیٰ جمالی لذت کا اضافہ ہوتا ہے، جو ادراکِ اضافات کے
ساتھ تولد جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دیہاتی تاج محل دیکھنے جاتا ہے،
لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا۔ کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز
ایسی نہیں، جس کی خوبیوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت
اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے اضافات کا ادراک ہو۔ اس
ادراکِ اضافات کے ساتھ، جو جذبی کیفیت ہوتی ہے، وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے
ساتھ گندھ جاتی ہے، اور اسی وجہ سے ان کی ماہیت بالکل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی
تجربے کی خالصتہً حواسی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراکی اور تصوری پہلوؤں کی
جمالی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بلبل کی زمزمہ سنجی خود اس کے لئے مسرت آفرین
ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس کے ساتھی کو بھی اس لذت حاصل ہوتی ہے۔ موسیقی
سے ہمارا استلذاذ بھی اسی قبیل سے ہے، اور احساسی تجربے کی مخصوص صورت کے جذبی
پہلو کا نتیجہ ہے۔ لیکن جب شعور کے انتقالات محض محسوس نہیں، بلکہ مدرک ہوتے ہیں، اور
آوازوں کے اتار چڑھاؤ اور ان کے توڑ جوڑ سے لطف آنے لگتا ہے، تب احساسی تجربے
کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے، جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں، اور اس کی
قیمت کو چڑھاتے ہیں، اور اس کو جمالی بنا دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تمام بڑھاؤ
ادراکی یا عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی
عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے، یعنی بحیثیت قوت ہونے کے، غالب ہو، تو جذبی حالت کی
قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ موسیقی، یا اور کسی فن سے کثیر ترین
لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیرباد کہہ کر
اپنے آپ کو اس استلذاذ کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر
تو موجود رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے مسرت آگین جذبہ کا حجم بڑھ جاتا ہے۔ اگر حیوانات
احساسی تجربے تک محدود ہیں، تو ان کے جذبی احوال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں،

جمالیاتی ادراک کی جذباتی کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

جب تجربہ کے جذباتی پہلوؤں میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے تو اس سے کم دیر یا سویر، خود ان کی اجمال میں باہمی اضافات کی ادراکی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفرینش ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات کے دو پہلو یا اصناف ہوتے ہیں۔ اور چونکہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے تک پہونچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہونچ جاتے ہیں، اس لئے ان پر مختصر بحث مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح ادراک اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ مہیا کرتا ہے جہاں شعور کے انتقالات (جن سے ادراک کو معاملہ پڑتا ہے) سابقاً محسوس ہوتے ہیں، اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احساس تشفی، یا عدم تشفی میں ملتا ہے، جو تجربے کے مسرت آگین، یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یا و سیع اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے؛ یہ احساس تشفی یا عدم تشفی، نفسی فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت، یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو تجربہ کہ نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے، وہ مرغوب ہوتا ہے، اور جو غیر موافق ہوتا ہے، وہ مکروہ، اور جو موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے آرفیوس[1] کی بانسری کی آواز سنی، تو ان کے کانوں میں وہ آواز آئی، جو ان کے تجربے میں نئی تھی، اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش، یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی، لہٰذا ان کو اس کی طرف رغبت ہوگئی، اور وہ سننے کے لئے قریب آ گئے۔ لیکن اگر آرفیوس کی جگہ کوئی نوآموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جا سکتا ہے، کہ یہ آواز ان کے لئے مکروہ ہوتی، اور وہ پراگندہ ہو جاتے۔ حیوانات میں احساسی تشفی یا عدم تشفی ان کے احساسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہٰذا اس سے تصدیقی عمل مدلول نہیں ہوتا۔ ایک محسوس موافقت، یا عدم موافقت، لذت آگینی یا الم انگیزی، جمالی تصدیق کا جز ثومی مادہ مہیا کرتی ہے۔ جمالی تصدیق کے احاطہ میں ہم اس وقت تک

---

[1] Orpheus قدیم یونان کا ایک فرضی شاعر اور مغنی (مترجم)

وخل نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی معیار یا نصب العین قائم نہ کرلیں جب تصدیق سے کسی معیار پر دلالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ "یہ درست ہے" یا "یہ خوبصورت ہے" یا "یہ وزنی ہے" یا "یہ سُرخ ہے" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درستی، خوبصورتی، وزن، یا سُرخی کا، جو معیار کہ میں نے قائم کیا ہے یہ چیز اس کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے پہلے درجہ یا صنف میں معیار یا نصب العین غیر معروف اور غیر معین رہتا ہے، یہاں تک کہ ہو سکتا ہے کہ بصر جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے اس معیار، یا نصب العین کی تعریف، یا اس کو بیان نہ کر سکے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ میتھیو آرنلڈ کو ہر شخص ادبی خوبیوں کا مُبصر مانتا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب العین، یا معیار، معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے:-

"ناقدین و مبصرین اعلیٰ شعر و عالی شاعری خصائص کو مجرد صورت میں معلوم کرنے کے لیے بہت تکلیف اُٹھاتے ہیں لیکن بہتر ہوتا، کہ وہ اعلیٰ شعر یا عالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کرتے اور کہتے کہ، اعلیٰ قسم کی شاعری کے خصائص کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خصائص ناقد و مُبصر کی نثر کے مقابلے میں شاعر کے اشعار میں زیادہ خوبی کے ساتھ معلوم کئے جا سکتے ہیں..... ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و اسلوب بیان، دونوں اعلیٰ حسن، قدر و قوت کا خاص نشان اور زور رکھتے ہیں لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اس نشان اور زور کو مجرد صورت میں بیان کرو، تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس بیان میں یہ بجائے اجاگر ہونے کے دھندلا ہو جائے گا۔ جو نشان اور زور کہ ان اشعار اور ایسے ہی تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے وہ دراصل ان کی خاص ذہنیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔"

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک معیار یا نصب العین کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن یہ معیار، یا نصب العین، ان الفاظ میں

ضمیمۂ نہم

ظاہر نہیں ہوتا، جن کو عقل سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو بلا واسطہ شعور کے جذباتی پہلو سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک مصور یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی بیان نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو حسن و زشت کے معاملات پر رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنٹفک جمالیات کہا گیا ہے۔ اس میں معیار یا نصب العین تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے اجزا بیان کئے جاتے ہیں۔ کسی فنی پیداوار پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ دکھا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ پیداوار معیار سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے۔ لیکن جمالی معاملات پر حکم لگانے کی بنا پر بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاقت سے باہر ہے۔ پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آرا کا مختلف ہونا بہت ممکن ہے۔ جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اضافات کا ادراک کر سکتے ہیں، وہ تو کہیں گے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاقت ہوتی ہے اگرچہ اس اظہار کی طاقت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی مادہ کثیر التعداد قسمت آزماؤں میں سے کسی ایک کو اس کے چمکدار پروں کی بنا پر بطور جوڑے کے انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادین پرندے کے سامنے دو نر پرندے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے عشق کا اظہار کر کے، مادین کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے، اور وہ اس نر پرندے کو منتخب کرتی ہے جس کے پر زیادہ چمکدار ہوتے ہیں، اور جس میں نفاست و حسن ہوتا ہے۔

سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے یہ مدلول نہیں ہوتا، کہ اس مادین کا ایک ہی خاص معیار حسن ہے، اور وہ اس نر کا انتخاب کرتی ہے جو اس معیار سے قریب تر ہے؟ لیکن اگر محض اتمام حجت کے لئے اس حیاتیاتی تاویل کو فرض بھی کر لیا جائے کہ مادین انتخاب کرتی ہے، تب بھی یہ لازم نہیں ہوتا، کہ وہ اضافات کا ادراک کرتی ہے، یا دونوں نر پرندوں کا ایک خیالی معیار سے یا ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف اتنا فرض کر لینا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قوی تر جذبے اور قوی تر رغبت کا باعث ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے

دوبارہ وہ الف کی طرف کھینچتی ہے تو کہ ب کی طرف۔ یہاں جادو یا کسی انتقال کی ضرورت ہے نہ خوبی تجربی کی مثالی معیار قائم کرنے کی۔ اگر یہ واقعات حیاتیاتی نقطۂ نظر سے ثابت شدہ ہیں اور ان کی توجیہ احساسی تجربہ کے قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ وہی ترغیب غالب رہتی ہے تو ہم بجز اپنے قانون تعبیر و تاویل کے مطابق مجبور رہیں کہ ادراک کی اصلی قوت کے وجود کو تسلیم نہ کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جوہری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالضرورت مطالعہ باطن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذبی احوال کا مقابلہ بعض مثالی جذبی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تعمیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے لا کی علامت مقرر کی جا سکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور لا کا تعین اور اک ہوتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ الف ب لا سے قریب تر ہے یا اس سے فروتر۔ اولی طور پر تو جمالی تصدیق کو فی الحقیقت ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ "الف مجھے ب یا لا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے"۔ لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے فردی نہیں رہتی۔ لہٰذا ثانوی طور پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ دراصل ایک رائے ہے جو میں بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے ظاہر کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آرا سے مقابلہ ہو سکے۔ ان آرا کا مقابلہ اور مصالحات اور ان کی تعمیم سے جمالی معاملات میں عام رائے کا پتہ چلتا ہے۔

اب جمالی معاملات کے متعلق آراء کا مقابلہ، مصالحات اور تعمیم کے نتائج (۱) مختلف افراد، (۲) مختلف ممالک اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف تبدل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی نابینائی کے چند مریضوں سے قطع نظر کر لی جائے تو سرخ گلاب کے پھول کا اثر ہم سب پر احساسی تجربہ کی حد تک ایک ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں ایک کی نمونے کے تبدلات دو تو کثیر التعداد ہیں نہ وسیع۔ لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب العین یا جمالی تصدیق کا ایک معیار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں سے اکثر ایک اجتماعی معیار کو تسلیم کرتے ہیں، ہمارا ذاتی معیار اس کے مطابق ہو، یا نہ ہو۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ "میں جانتا ہوں کہ سپنسر اور ملٹن قادر الکلام اور فصیح البیان تھے لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔" اب سوال یہ ہے کہ یہ معیار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ کس کا معیار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متعارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ معیار ان لوگوں نے قائم کیا ہے، جن کو مثلاً ادب کے ساتھ شغف ہے جنھوں نے اس کے ہر پہلو کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے، جن میں گہری و سچی قابلیت و بصیرت ہے۔ اور جن سے وسعت مطالعہ نے وسیع تجربہ مہیا کیا ہے، اور وہ اس وسیع تجربے سے متمتع ہوتے ہیں، اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے تقریباً کلی اتفاق رائے سے سپنسر اور ملٹن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں، تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا، اور ان سے علیحدہ ایک ذاتی حکم لگانا، ناقابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری حالت تو یہ ہے کہ نہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ میرے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے بعینہٖ یہی حال جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم مسلمہ معیار کو اجتماعی معیار کہتے ہیں، تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق، یا کسی مافوق البشر ہستی کی تصدیق سے نہیں ہوتی، بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی قسطی تصدیق سے ہوتی ہے جس کو رائے قائم کرنے کے خاص مواقع ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب العین، یا معیار، ان لوگوں کے انفرادی نصب العین، یا معیار پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اساطین ہیں۔ ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کا بہترین نمونہ سمجھتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب العین پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک

جمالی یا کسی اور قسم کے نصب العین، اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا حیوانی حیات ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے۔ حیوانات اپنے احوالِ شعور کو لذت آفرین یا الم انگیز محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا یہی جذبی پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تعیین کرتا ہے۔ مختلف احوالِ شعور میں باہمی اضافات کے ادراک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے، اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے، تو یہ بدیہی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن اگر انسان کے ارتقا کے کسی درجہ میں ادراکِ اضافات کا آغاز اس طریقہ سے ہوتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، یا کسی اور طرح ہوتا ہے، تو تجربے کی ایک خاص قسم کے لذت آفرین نتائج حافظہ میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے، جو اسی طرح کے نئے تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ "آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں، جس قدر کہ کل کے تھے"۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہن میں صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی کی مدد سے مسلم ہوکر، ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کا جب بہترین ناقدین کی اجتماعی تصدیقات کا باہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلہ کے نتائج ضبطِ تحریر میں لائے جائیں گے، تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا، جو زیادہ تر نہ کہ کلی طور پر مسلم ہوگا۔ یہ اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے، جو اپنے اپنے معیار کو ان مسلم الثبوت قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے۔ لہٰذا گزشتہ باب کے مباحث کی طرح یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو ونما کے سنگی میں ادراکِ اضافات کے وقت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم حسن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصراً معیارِ صداقت پر غور کریں گے۔ حیوانات کی فریب دہی کی مثالیں بیان کرنا کچھ مشکل کام نہیں، لیکن میں یہاں صرف ایک پر اکتفا کروں گا، جو مجھ سے مسٹر آرتھر سٹریڈلنگ[1] نے بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

"میں نے ایک کتا اپنی چچازاد بہن کو دیا، جس نے منجملہ اور کرتبوں کے اس کو پچھلی ٹانگوں پر کھڑے ہوکر میز کے اردگرد زمین پر چلنا سکھایا، تاکہ کچھ انعام مل سکے۔ کھانے کا

---

[1] Mr. Arthur Stradling

> کمرہ اور میز بہت لمبے تھے، اور کھانا کھاتے وقت صرف وہ اور اُس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں میز کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور پوری میز کا چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطۂ آغاز پر پہلے کی بہ نسبت بہت جلد پہونچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر سے اوجھل رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں ٹانگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، تو پھر دو ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ مڑ کر دیکھتا تھا، کہ کہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا۔ میں نے یہ تمام تماشا بچشم خود دیکھا ہے۔"

اب چونکہ ہم اس واقعہ، اور ایسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقلی اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، کہ وہ فعل کی اُس صورت، جس میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اُس صورت میں جس میں کہ یہ صادر ہونا چاہئے تھا، میں اضافت کا ادراک کر رہا تھا؟ اگر ایسا ہے، تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہونچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ بولنے کی نفسیات پر مفصل بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ، یہ قول میں ہو، یا فعل میں، اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ یہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے استعمال نہ کیا جائے۔ اگر کتے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہوگا، "میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں، کہ میں دو ٹانگوں پر چل رہا ہوں"۔ ہم اس تاویل کے ماننے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی سادہ تر قیاس سے نہ ہوتی ہو لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کی کبھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اُس فعل کے ارتقا کے تمام مدارج ہی ہم تک پہونچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا، کہ یہ مدارج کیا تھے لیکن اگر یہ مدارج کچھ اُس طرح کے تھے، جیسے کہ میں ذیل میں بیان کروں گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بنا پر ہو جاتی ہے۔ کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا ہے، اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے، اور انعام پا لیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو دو ٹانگوں پر کرتا ہے لیکن کچھ دور جا کر چاروں ٹانگوں پر چل کر آقا کے پاس پہونچ جاتا ہے لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کبھی وہ اپنے مالک کے سامنے چاروں ٹانگوں پر چلتا ہے، انعام

نہیں پاتا۔ ان میں سے کہا تھا کہ اس کو پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دلاتا ہے، اور اس طرح وہ انعام پا لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ اس۱؎ پلسی اور طریقہ سے اس کتے نے یہ دریافت کر لیا کہ دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرنے، چار ٹانگوں پر چکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر مالک کے پاس پہنچنے سے انعام مل جاتا ہے، تو یہ اس ترتیب کو کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے، اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ اس توجیہ سے عقل کا ذرا پیچیدہ استعمال مدلل ہوتا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ فعل جھوٹ کے درجے کا تھا، تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی، جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، بلکہ اس کے علاوہ اور اس پر مستزاد یہ خیال بھی ہے کہ "میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں، کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں"۔ یہی جزو میرے نزدیک غیر ضروری ہے۔ میرا خیال ہے کہ حیوانات کی "فریب دہی" کے تمام قصوں کی توجیہ اس قیاس کی بناء پر ہو سکتی ہے کہ وہ احساسی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے، اور مطلوب کو حاصل کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم کر لیتے ہیں، اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہے، کہ "یہ سفید ہے، حالانکہ مالک اس کو سیاہ سمجھ رہا ہے"۔ یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر "جھوٹ" کی طرح حیوانات کے "فریب" میں بھی ایسے افعال و اقوال ہوتے ہیں، جن سے ہم دھوکے میں آ جاتے ہیں، لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے، تو پھر کہنا چاہیئے کہ حیوان احساسی تجربے کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے فریب مادی ہوتے ہیں، نہ صوری۔ اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک، یا تصور نہیں ہوتا۔ اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں، وہ جھوٹ نہیں بول سکتا، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صباحت۲؎ کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات چاہتے پر فکر کر سکتے ہیں؟ پروفیسر ہنٹلے نے اپنی کتاب "ذہن انسانی" میں ایک جگہ حاشیہ

۱؎ Right

۲؎ Bully

میں لکھا ہے:

"کتے میں ضمیر کی مثالوں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست نے مجھ سے بیان کی ہے۔ خود یہی شخص اس کتے کا مالک تھا اور اس نے یہ تماشا بچشم خود دیکھا ہے۔ یہ کتا کھانے کے کمرے میں چھوڑ دیا گیا جہاں بچا ہوا کھانا رکھا تھا۔ وہ میز پر چڑھا، ایک ٹھنڈی بوٹی اٹھائی اور اس میں سے لقمہ لئے بغیر اس کو دیوان خانہ میں لے گیا اور اپنے مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر نکل گیا۔"

میں یہاں کوئی لفظ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کتے کی اخلاقی خوبی میں کسی طرح کمی آئے لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو غالباً مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ غریب بھوکا تھا لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی فرمانبرداری کے اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاؤ ناقص تھا، اگر یہ کامل ہوتا تو وہ اس بوٹی کو نہ چراتا۔ لہٰذا کہنا چاہیے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنیٰ میلان مالک کی فرمانبرداری کے اعلےٰ میلان پر غالب آیا لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اعلےٰ میلان کا غلبہ ہوا، اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنے مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو انکار نہ ہوگا، کہ کتے کے ذہن میں متخالف میلانات کی نہایت تکلیف دہ کشمکش تھی جس کا خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا جس کو ہم اعلےٰ کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن اگر کوئی کہے (یہاں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ میں یہ نہیں کہتا) کہ کتے نے اس حرکت کو صائب سمجھ کر کیا، اور یہ کہ اس کو معلوم تھا، کہ یہ طریق عمل صائب ہے، تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں جانچنے پر غور و فکر اور ایک معلوم فعل اور مثالی معیار کے تعلق کا ادراک شامل ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا خاطی، ادراک بغیر تفکر نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا مقابلہ ایک معیار سے کیا جاتا ہے اور اس طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ اس کے مطابق ہے یا اس سے فروتر۔ جہاں تک کہ فروعی اخلاقی تصدیق کو تعلق ہے، یہ معیار کوئی ہو سکتا ہے،

معیار صواب میرے ساتھی کے نقطۂ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق
اخلاقی حکم لگانے میں، میں اس فعل کو اپنے معیار کی روشنی میں دیکھتا ہوں اور پھر کہتا ہوں،
کہ یہ اس کے مطابق ہے، یا نہیں۔ یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس کا مقابلہ
اجتماعی معیار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان معنوں میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے ہو چکی ہے)
سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی معیار بھی تمام قوم کا اوسطی معیار نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین،
عظیم ترین، اور نیک ترین لوگوں کا معیار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی معیار سے ہو، یا
اجتماعی معیار سے، ہر صورت میں اس میں خود اپنے، یا کسی اور کے فعل، اور اس معیار کے
تعلق کا ادراک شامل ہوتا ہے۔ میرے نزدیک نا انصافی نہ ہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے
محروم سمجھیں۔ کتے کا ضمیر (اگر اس کو ضمیر کہا جا سکتا ہے) اس خیال کے مطابق صرف
احساسی تجربے کی جذبی کیفیت کو شامل ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔

کردار کی تعیین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور کم و بیش
بلاواسطہ مجبوریوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک فعل خوف، یا مناسبت کی بنا پر
کیا جا سکتا ہے یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود فاعل، یا اوروں کی نظر میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔
یا اخلاقی بنا پر بھی کیا جا سکتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ وہ صائب ہے! انسانی کردار کی تعیین
میں اکثر ایک سے زائد اور کبھی کبھی تمام اسباب عمل کرتے ہیں! ان اسباب کے جراثیم
حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کریگا کہ عملی مناسبت حیوانات
کے کردار کی تعیین کرتی ہے۔ حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو ایسے کاموں سے روکتے، یا ان کے
کرنے پر سزا دیتے ہیں، جو کسی نہ کسی تلازم کی وجہ سے نامرغوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں
ہمارے علم میں ہیں، ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے! نیز مالک کی فرمانبرداری میں
اپنے طبعی میلانات رجحانات کو روکنا تیسرے سبب کے جراثیم رکھتا ہے لیکن ان مثالوں
میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یہ یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کردار کا کوئی
معیار قائم کرتا ہے۔ معیاروں کا قائم کرنا حیوانات کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ زیرکی
و دانشمندی کی بنا پر غلط کاری پر پشیمان ہونے کی قابلیت ہوتی ہے، نہ اخلاقی بنا پر
خطا کاری کے تاسف کی۔ مسٹر ہسٹان جونس ایک دفعہ اتفاقاً اپنے کتے

Mann Jones et.

کو ہم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے وہ کتا غصہ سے بھونکا، اور پھر اسی گستاخانہ لہجہ و مزاج
کی غیر مشتبہ طریقہ نے معافی مانگی۔" اس مثال میں ندامت صرف تاویل میں مدول
ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جونس کا بیان ہے کہ "بداہتہً اس کتے اس چاہئے
کی حکم عدولی کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن (ضمیر) میں موجود تھا۔" میرا خیال ہے کہ
یہ چاہئے مان جونس کے ذہن میں تھا، نہ کہ کتے کے ذہن میں۔ کتے کا درد سے مجبور
ہو کر مالک پر غرانا، اور پھر دلگیر محبت کے ساتھ گڑگڑانا بالکل بدیہی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ
"چاہئے" کی حکم عدولی کو معلوم کر لیتا ہے، ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانونِ تاویل کے
منافی ہے اور یہی قانون ہماری تمام گزشتہ تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت
خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین مسرت ہو، یا اجتماعی قوام کی درستی، خواہ مشیت الٰہی پر
رضامندی ہو، یا ایک مثالی انسانی ذات کا تحقق، ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار
ادراک اور اس ادراک پر مبنی تصورات کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی
معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں، تو اس طرح کے کسی معیار
کے قیام اور افعال کی اس کسوٹی پر برتری کے ادراک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھنا چاہئے۔
جس طرح حیوانات میں حسن اور صداقت کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی
معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا
ہے اور یہ صرف تصوری فکر کے آلات ہی نہیں ہوتے بلکہ رغبت اور خواہش کی اشیاء
و مرغوبات و مشتہیات (بھی ہوتے ہیں۔ یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے
اس کی تحریض کرتی ہے۔ اگر ہم کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت، ان تک
پہنچنے کی خواہش کی شدت، اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم
تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ خام مواد
ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس ارتسامات اور ان ارتسامات
کے درمیان انتقالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت ادراک اور تصوری فکر کی تعمیمی اور تحلیلی طاقت

لہ Mann Jones

ان ہی اقسامات کو علم کے درجہ تک پہونچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں، جو معیاری بن جانے کے بعد نصب العین کا رتبہ پا لیتے ہیں۔ ہمارے پاس خلقی عملی توانائی موجود ہے، جو قوت ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول علم اور تحقیق غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنا ہے اور اس نے اپنی ان نئے اکتساب کی ہوئی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے، اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیرباد نہیں کہا ہے۔ اس نے در اصل پرانی زندگی میں کیفیتی فعلیت کی عملی صورتوں کے آلات کی روح پھونکی ہے۔ ہر چند وہ اب بجائے ذی عقل ہونے کے ناطق بن گیا۔ لیکن وہ ذی عقل بھی ہے، اور ناطق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنا لیا ہے۔

اب مجھ کو خاتمہ پر چند باتیں اور کہنا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقا کو فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے، کی تمام توجیہات کی بنا بنایا ہے۔ میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا علم ہوا منصفانہ، اور غیر متعصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور کہیں بھی ان مشکلات سے عمداً جی نہیں چرایا، جو اس تمام تحقیق میں رونما ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقا کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس لئے کہیں کہیں مجھے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں بھی داخل ہونا پڑا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی مابعد الطبیعیات بالکل ناگزیر تھی۔ لیکن اصلی سوال مابعد الطبیعیات، یا عدم مابعد الطبیعیات کا نہیں، بلکہ اچھی مابعد الطبیعیات اور بری مابعد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں بعض قارئین مجھے متہم کریں گے کہ میں نے اولیاتی طریقہ[1] اختیار کیا ہے۔ اگر اولیاتی طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے، جو کلیات کے اطلاق پر مبنی ہوتا ہے، تو میں اپنے جرم کا اقبالی ہوں۔ سوال یہ ہے، کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقرا کے طریقوں کا نتیجہ ہیں، یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے کم از کم اپنی طرف سے ان وجوہ کو واضح کرنے کی انتہائی کوشش کی، جن پر میرے مستعملہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہی کہا جا سکتا ہے، کہ حیوانیاتی نفسیات میں

---

[1] Apriori method

میں نے بعض مقدمات سے ادعائی نتائج اخذ کئے ہیں، اور یہ ایک بڑی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طریق کار کے متعلق، لاعلمی کا ڈنکا بجایا، اور دوسری طرف بحث کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی قویٰ سے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام بحث میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہٰذا یہ دونوں ان میں غائب ہیں، حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی فعلیتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں، اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ معترضین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جواباً کہوں گا، کہ (۱) میں نے حیوانات کو ادراک اضافات اور قوت ناطقہ سے ادعائی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے، اور نہ یہ خیال کسی سابقاً قائم شدہ نظریے کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے، وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں، کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہونچ چکے ہیں، جہاں . . استدلالاً بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام بحث کو تاویل کے اس قانون پر مبنی کیا ہے، جس پر تیسرے باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قوی دلائل پیش کر دیئے جائیں، تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور اس طرح میرا تمام کا تمام استدلال ہی ساقط ہو جاتا ہے

تمت

صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
دیباچہ مصنف ۲	۱۰	اختیارات	اعتبارات	۵۷	۲۳	فمی	محنی
۳	۲۰	گارنفن	گارنفنر	۶۱	۲۴	مستنرم	مستلزم
متن	حاشیہ	Romistic	Monistic	۶۷	۱۳	ب اوج	ب اوپچ
۵	۱۱	طرف سے جاتا ہے	طرف لے جاتا ہے	۶۹	۹	مستقل	منتقل
۶	۴	لمحہ	لمحہ	۷۰	۱۳	حصنویاتی	عضویاتی
۹	۱	اعہات	امہات	۷۴	۱۱	خطرہ تجہ کو	خطرہ سحر تجھ کو
۱۲	۱۱	اس توجہ	اس کی توجہ	۷۶	۶	بلمقابل	بالتقابل
۲۰	۳	سفرودوران	سفر کے دوران	۸۱	۲۴	بچوں پرمشاہدات	بچوں کے مشاہدات
۲۰	۱۲	کردیئے ہیں	کردیتے ہیں	۹۴	۱۷	اور جس کی نقالی گئی	اور جس کی نقالی کی گئی
۲۲	۲	شئو کی بھرکی کھلاتی	شئو کی لہر کہلاتی	۱۰۱	۱۷		
۲۴	۱۹	نہ کہ طبیعی	نہ کہ طبیعی	۱۰۲	۲۴	حاشہ	حاشیہ
۳۷	۴	کے ذریعہ کے خود	کے ذریعہ سے خود	۱۰۳	۳		
۳۷	۱۱	خواس	خود اس	۱۰۷	۲۳	تبحر علی	تبحر علمی
۳۹	۱۷	کا باعث وہ	کا باعث ہے	۱۰۸	۸	شریف	شرف
۴۳	۲۱	قواہ	قوار	۱۱۹	۷	شبہ میں چکا	شبیہ بن چکا
۴۵	۱۴	موصوی	موضوعی	۱۲۰	۱۴	اجتاع	اجتماع
۵۱	۶	کی وجہ	کی توجیہ	۱۲۰	۱۸	ماہل سکیم	خاص سکیم
۵۳	۱۱	ظاہر	بظاہر	۱۲۳	۲	وزون	موزون

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲۵	۶	شکار کیا گیا	شکار کب کیا	۲۰۲	۱۶	عدم صدر	عدم صدور
۱۲۶	۲۲	ور تسامات	انسانوں	۲۰۳	۲۳	تجاویز	تجاوز
۱۳۱	۳	اہتزازات	اہتزازات	۲۰۷	۲۰	یا از دیا	یا از دیاد
۱۳۵	۴	توجیہ	توجہ	۲۰۹	۱۴	مراکنو	مراکز
۱۳۷	۲۳	میکانکی کی	میکانکی	۲۱۰	۱	خود کابت	خود کاریت
۱۴۲	۱۱	تعلق	متعلق	۲۱۴	۱۷	ان سے ایک	ان میں سے ایک نے
۱۴۳و	۱	عضوانی لفظ میں	عضویاتی لفظ جتنی	۲۱۷	۱۰	تطالق	تطابق
۱۴۴	۳	معقدل	معتدل	۲۱۸	۶	شتوگیں باریں لیکن	شتوگیں باریں، جو سیاہ تھالی میں رکھی تھی وہ اپنے سروں کو ہلاتے تھے اس سفیدی کو اپنی چونچوں میں پو پاتے تھے اور نگل جاتے تھے انہوں نے والوں پر بھی شتوگیں باریں لیکن
۱۵۵	۲	لازم	لازم				
۱۵۶	۲۴	حاشہ	حاشیہ				
۱۶۰	۲	سشکیے	سشکیئے				
۱۶۱	-	تمام صفحہ زائد لکھا گیا ہے	×				
۱۶۳	۱۴	سرپیتوں	شہتیروں				
۱۶۴	۲۲	عزیزی	غریزی				
۱۶۶	۶	تعیبات	تعیینات				
۱۷۷	۱۸	ہے کہ یہ ایک ٹی	ہے کہ شتوگ نے یہ ایک ٹی ہی	۲۱۸	۲۳	گمی	کمی
۱۸۱	۲	حرلی	حرکی	۲۲۰	۲۱	لیکن اس کا	لیکن بچہ پر اس کا
۱۸۳	۱۶-۱۵	مکانی ورا ادراکات	مکانی ادراکات	۲۳۹	۱۰	آغار	آغاز
۱۸۹	۱۳	بڑے سے	بڑے	۲۴۲	۱۲	آسانی ہوتی	آسان نہ ہوتی
۱۸۹	۲۰	وہ پل میں	وہ پلٹیا	۲۴۳	۲۳	آلات	مآلات
۱۹۱	۳	باقی آئندہ	باقی ماندہ	۲۴۵	۴	دوسرا شکل	دوسرا سرا شکلا
۱۹۴	۲۴	عضلی	عضلی	۲۴۹	۱۸	ب - ج - س	ب - ج - د
۲۰۰	۹	دور کی مدت	دو کی مدد	۲۵۳	۵	دنوں	دونوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۵۴	۱۱	مقام الذکر	مقدم الذکر	۳۷۹	۱۰	نمبزیں	نمبزین
۲۵۶	۲۲	و بلے	و ہلے	۳۷۹	۱۰	پیدا ہوئی	پیدا ہوتی
۲۷۱	۱۰	لیکن بھی ہیں	لیکن پھر بھی ہیں	۳۷۹	۱۴	السائڈ	اکسائڈ
۲۷۲	۲۲	Capuohins	Capuchins	۳۸۰	۷	$C_4H_8O_8$	$C_6H_8O_4$
۲۷۵	۲۱	تا یہ حا	تا بہ حد	۳۸۸	۲	فرسیول	فرسٹیول
۲۸۰	۱۳	انتیاری	اختیاری	۳۸۸	۲۰	سسٹلٹر	سٹنز
۲۹۵	۱۲-۱۱	وہ ہے	وہ مشابہت ہے	۳۹۰	۲۴	امے	مادے
۲۹۹	۲۳	اداک	ادراک	۳۹۳	۹	ذاروں	ڈارون
۳۰۰	۸	کل	کلی	۳۹۳	۱۰	نشوویرد	نشوورونز
۳۰۰	۱۱	خیات	خیالات	۳۹۳	۱۱	انغفاف	التفاف
۳۰۰	۱۷	خلاق	اطلاق	۳۹۴	۱۷	اعارض	اغماض
۳۰۲	۱۹	تلازنات	تلازمات	۳۹۷	۱	بیانگ	بیانک
۳۰۴	۲	سمران	پھران	۴۰۹	۲	براہ رحت	براہ راست
۳۰۴	۳	بزم	نزم	۴۰۹	۹	موقعوع	موضوع
۳۰۴	۵	مدلول ہوتا ہے	مدلول ہوتی ہے	۴۰۹	۱۴	پرزے	پرندے
۳۲۵	۱۹	مشابہ	مشابہہ	۴۱۱	۹	قائم ہے	قائم کیا ہے
۳۲۷	۲۴	بھی سائل	بھی وسائل	۴۱۱	۱۱	جس سے وقت	جس کے لئے
۳۳۵	۱	اختیارات	اعتبارات	۴۱۳	۱۲	صورتؒ	صورت
۳۳۵	۱۹	استمال	استعمال	۴۱۴	۱۳	ضرورت ہیں	ضرورت نہیں
۳۵۴	۵	مغالاطات	مغالطات	۴۱۶	۵	تمام تم	تمام قوم
۳۵۸	۱۳	"وحن"	"دہن"				
۳۶۹	۷	پلے کے کتے	پلّے اور پلے کے کتے				
۳۶۸	آخری	جو بہت پھیلاؤ	جو بہت زیادہ پھیلاؤ				

تمت